

الأعمال
الفكرية

الطبيب الشهير كسرو عيسى
وحياتنه
ترجمة ودراسة
د. نصار عيسى

أعمال
الشاعر
المرحوم
السيد

١٩٥٠

برجاء المعرفة للجميع

الهيئة العامة للكتبة أ. أ. سكندرية

رقم التصوير

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ٢٩١٢٣

تأليف: أنطوني دي كرسبني

وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله



مهرجان القراءة للجميع ٩٦
مكتبة الأسرة
برعاية السيدة سوزان مبارك
(الأعمال الفكرية)

الجهات المستفيدة	أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة
جمعية الرعاية للتكاملة المركزية	
وزارة الثقافة	لوحة الغلاف للفنان جمال قنبل
وزارة الإعلام	تصميم الغلاف
وزارة التعليم	الانجاز لطابعى والفنى محمود الهندى
وزارة الحكم المحلى	
المجلس الأعلى للشباب والرياضة	
التنفيذ: هيئة الكتاب	
	المشرف العام
	د. سمير سرحان

على سبيل التقديم • •

لأن المعرفة أهم من الثروة وأهم من القوة في عالمنا المعاصر
وهي الركيزة الأساسية في بناء المجتمعات لمواكبة عصر
المعلومات • • من هنا كان مهرجان القراءة للجميع دلالة على
الرغبة الطموحة في تنمية عالم القراءة لدى الأسرة المصرية
اطفالا وشبابا ورجالا ونساء • •

وكان صدور مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع
منذ عام ١٩٩٤ اضافة بالغة الأهمية لهذا المهرجان كأضخم
مشروع نشر لروائع الأدب العربي من أعمال فكرية وابداعية
وايضا تراث الانسانية الذي شكل مسيرة الحضارة الانسانية
مما يعتبر مواجهة حقيقية للأفكار المدمرة •

هكذا كانت مكتبة الأسرة نافذة مضيئة لشباب هذه الأمة
على منافع الثقافة الحقيقية في الشرق والغرب وعلى ما أنتجته
عبقريّة هذه الأمة عبر مسيرتها التنويرية والحضارية •

ان مئات العناوين وملايين النسخ من أهم منابع الفكر
والثقافة والابداع التي تطرحها مكتبة الأسرة في الاسواق
باسعار رمزية أثبتت التجربة أن الأيدي تتخاطفها وتنتظرها
في منافذ البيع ولدى باعة الصحف لهو مظهر حضارى رائع
يشهد للمواطن المصرى بالجدية اللازمة والرغبة الأكيدة في
الاسهام في ركب الحضارة الانسانية على أن يأخذ مكانه اللائق
بين الأمم في عالم أصبحت السيادة فيه لمن يملك المعرفة وليس
لمن يملك القوة •

د • سمير سرخان

الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير

إذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التي تنشأ في ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هي فيما نتصور من أكثر جوانب الفلسفة إبرازا لهذه الحقيقة ، لا تناولها في ذلك إلا فلسفة الأخلاق ، هذا الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق .

وإذا كان من الصعوبة بمكان - خاصة بالنسبة للمتأمل العادي - أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظلله ، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف متمثلا في ظروفه التطبيقية تارة ، أو في ظروف وطنه وأمته تارة أخرى ، أو في ظروف الحضارة التاريخية التي عاصرها ، أو في كل من هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان .

إن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل إن الصعب حقا هو ألا نتلمسها إن لم يكن هذا أمرا تام الاستحالة ، والا فما الذي يدفع فيلسوفا سياسيا معنا إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل إن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا في المجتمع الذي يعيشه ، أنه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن

نظام الحكم الراهن أو قد يكون سارخا عليه ، وهكذا نجد انه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحة على نحو يجعله قريبا من النظام الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرحة تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير .

وفي اعتقادنا أن الفلاسفة البرجماتيين قد أصابوا كبد الحقيقة حينما قالوا ان الفكر البشرى لا ينشأ في حالة التوازن التام بين الانسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الانسان بل بين الكائن الحي بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر الا تلك الأداة أو بتعبير أدق. فان الفكر واحد من الأدوات التي يستعين بها الانسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتوازن بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا الى تحقيق التوازن .

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هي الزناد الذي يقود شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتي، قادر على التشعب الى التفصيلات تارة ، والاتجاه الى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفي انه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فانه يمكن رده دائما الى نقطة البدء التي صدر منها وهي الواقع . ويظل الواقع في نهاية المطاف هو التوجه الأصيل لأي فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لأي فكر يسرى وهو غايته النهائية . ولا يمكن لأي فكر أن ينفصل عن الواقع الذي نشأ من خلاله حتى وان بدا ظاهريا أنه منفصل عنه .

تلك حقيقة قد تنبها اليها الفلاسفة البرجماتيون كما اسلفنا وتوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هي المحور الأساسي الذي تدور حوله فلسفتهم ، كما التفت اليها في الوقت ذاته الكثير من اتجاهات

الفلسفة المعاصرة التي تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتي
ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف
الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وإن كانت تصدق على
الفلسفة بوجه عام فهي أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية
التي لا يمكن أن نتصورها إلا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع
السياسي . فالفيلسوف السياسي حين يتحدث عن العزل البعيدة
للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل إلى المساهيات المجردة
في عالم السياسة ، أو حين يحاول إرساء القيم العليا السياسية ،
فهو في كل هذه الحالات لا يسعى إلى الحقائق في حد ذاتها ، حتى
وإن زعم أنه يفعل ذلك أو حتى إذا توهم هو وأوهم البعض معه
بأنه كذلك .

إن الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيرا مجردا
للظواهر السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من
الناحية العلمية إذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذي يجتهد أن
يكون « مجردا » ، لابد له من مردود عملي يفقده في النهاية
طابع التجرد .

إن الفلسفة السياسية لا تخرج في نهاية المطاف عن أحد
احتمالين : وهي إما أن تكون في حصادها النهائي تبريرا للأوضاع
القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية إلى
التغيير ، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته . وما تاريخ الفلسفة
السياسية بأسره إلا تأكيد لهذه الحقيقة ، حتى في عصر الفلسفة
الكلاسيكية التي ازدهرت في ظلها تلك المقولة الخاطئة التي تنظر
إلى الفلسفة باعتبارها نوعا من التأمل النظري الخالص في الحقائق
المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا فقد كانت فلسفة
أفلاطون السياسية ذاتها - وهي إحدى قيم الكلاسيكيات الفلسفية -
تعبيرا عن الرفض الأفلاطوني للنظم الديمقراطية ، وما محاوره
الجمهورية إلا دعوة واضحة صريحة إلى أن يقتصر الحكم على من

هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وإن يقتصر كل ذى تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير في تصور أفلاطون .

إن صانع الأحذية مثلا ليس مؤهلا لعلاج المرضى ولا لمهام الحرب والقتال ولا لفن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والنجار والحداد ٠٠٠ الخ ، فكل واحد من هؤلاء يتجه الى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ في تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فإذا ما انحرف أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعى ، وابتعد المجتمع ككل عن مثله الأعلى الذى يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته وكان الدولة ككل هى كائن واحد قمته الرأس المفكر وادنى ما فيه القدمان ولا يجوز للقدمين أن تكونا في مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس الى مكان القدمين ، وعلى الرغم من كل التشعبات والتفريعات في مجالات الوجود والمعرفة وما الى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التى انطوت عليها محاوره الجمهورية والتى تبدو أحيانا ذات طابع تنويرى خالص ، فإن سائر هذه التفصيلات والتفريعات تتأزر في النهاية لتدعم المقصد النهائى لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديموقراطى والترويج لحكم القلة المستنيرة ، وفى مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلا حتى في نظرتها الى الوجود والمعرفة انما تنطوى على دفاع واضح عن الديمقراطية ، ولتوضيح ذلك نقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يترتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون انما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة في كافة المسائل المختلفة ، وتعدد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هى الحق وأن باقى وجهات النظر باطلة ، فطالما أن الحق نسبى فإن سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة في نفس الوقت الا بالطريق الديموقراطى ، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية ، وفى مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد

للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وان هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديمقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير، اذ يكفي للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع.

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا ان السمة الغالبة على الفلسفة السياسية في تلك العصور هي انها في مجملها فلسفات للتبرير . شأنها في ذلك شأن الفلسفة بوجه عام في العصور التي يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد ان مصلحتها تكمن في محاربة اية نزعة الى التغيير ايا كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور في العصور الوسطى متمثلة في رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متارجحا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهى هي أهم ما طرحه الفكر السياسى في هذا المجال ، تلك النظرية التي ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقي للأرض بكل ما عليها ومن عليها . وأنه هو المدير الأول لشؤونها والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة في الملوك الا الممثل البشرى لمشيئته تعالى في الأمور الدنيوية في حين أن الكنيسة هي الممثل لهذه المشيئة في الأمور الدينية ، غير أنه ما ان آذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها في النظام الاقطاعى الذى يمثل العمود الفقرة للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسى في المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر تدريجيا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل

التاريخ الأوربي هي العصور الحديثة ، تلك العصور التي كانت في الواقع نوعا من التحول الشامل في كل مناحي الحياة ، فقد بدأ النظام الرأسمالي يحل محل « النظام الاقطاعي » وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال الى مجموعة من الاقطاعيات التي يكاد أن يكون كل منها دويلة مستقلة داخل الدولة الأم ، وانجسرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الاقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التي كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها . . كل هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التي أصبحت سماتها الغالبة أنها فلسفة تدعو الى التغيير ونبد الجمود والتخلف وطرح مخلفات الماضي البقيض المتمثل في قيم وتقاليد العصور الوسطى ، واحلال قيم جديدة محلها تركز على تقديس الحرية الفردية في كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعي هي أهم ما طرحته الفلسفة السياسية في مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الالهي التي سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقا لنظرية العقد الاجتماعي ارتفعت شرعية الحكم الى مصدرها الاصيل وهي ارادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الالهية .

ولعل الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٨) من أبرز الذين سبقوا الى صياغة نظرية العقد الاجتماعي في كتابه الشهير « لفيثان » والذي طرح فيه نظريته القائلة بأن المجتمع السياسي ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر ، وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائيا الى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع عليه مهمة اقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلا حياة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، الا أنه يبقى له في نظريته فضله في رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم الى ارادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته

المطلقة من الذات الالهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماسا للأمن والسلام ، وفرارا من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من انصار الحكم المطلق كما أسلفنا الا أنه صاحب فضل لا يجحد في رد سلطة الحاكم الى الشعب ، وهي الفكرة التي طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر ، ولا يحق له الخروج عليها أو انكارها والا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتبنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته . بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل . ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية ، وأصبح استمرار بقائهم في الحكم متوقفا على استمرار رضا هذه القاعدة ، وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التي أصبحت هي العقيدة السياسية الراسخة للعالم الغربي منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية في شقها السياسي الذي يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة ، مع الليبرالية في شقها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة ، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة ، تركز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التي شيدت في مجموعها حضارة الغرب المعاصرة .

وهكذا ففي حين نجد أن الفلسفة السياسية يغلب عليها في مطلع العصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذي فرضته ظروف إقامة المجتمع الرأسمالي على اتقاض النظام الاقطاعي المنهار ، نجد

أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التي ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التي غلب عليها طابع الدعوة للتغيير في مرحلة نشأة النظام الرأسمالي ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيها التبرير عند الكتبرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا ، ومع التطور التاريخي للرأسمالية ، بدأ الواقع العملي يكشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائي للبشر ولا يكفل بشكل تلقائي تحقيق أهدافهم في الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأي والاعلام ، جعل من هذا النظام في كثير من الحالات متنكرا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التي يركز عليها نظريا ، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفي الى ظهور تلك الفلسفات - الماركسية بوجه خاص - التي تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالي من أساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا من أن الموقف العلمي والعملي الصحيح يفرض علينا أن نتحرك في اتجاه قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه .

ومع هذا فإن ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة في الماركسية بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئي التي جعلت هبها الأساسي أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التي يركز عليها النظام الرأسمالي ، وأن تدعم هذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفل للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء .

وسوف يجد القارئ تأكيدا لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة السياسية التي سوف نقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتي أخذناها من كتاب الأستاذين انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج والذي صدر بالانجليزية عن دار ماثوين بلندن عام ١٩٧٦

بعنوان Contemporary Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من الدراسات عن اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة في العالم الغربي كتبها أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من اعلام الفكر السياسي المعاصر وان لم يصلوا في مكانتهم وتأثيرهم الى مستوى الفلاسفة الذين يكتيون عنهم .

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتلر الأستاذ بجامعة اونتاريو عن هربرت ماركيز ، ودراسة أنطوني دي كرسيني نفسه وهو استاذ بجامعة كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة جورجيا عن ليونستراوس ودراسة أنطوني كوينستون الأستاذ بجامعة اكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة لندن عن جان بول سارتر واخيرا دراسة صمويل جورفيتز عن الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون رولز .

ونلفت نظر القارئ الى اننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية الى اللغة العربية ، اذ كان اهتمامنا الاساسى منصبا على نقل المضمون الاساسى للأفكار الواردة فيها ، صحيح اننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار كما وردت في نصوصها الأصلية ، كما اننا كثيرا ما التزمنا كذلك بتسلسل المقابل العربى لعبارات المؤلف ذاتها ، غير اننا كثيرا ما عمدنا في الوقت ذاته الى اعادة صياغة الأفكار والعبارات والى شرحها وتبسيطها في كثير من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربى بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة قريبة الى الأذهان ، خاصة وان من بين النماذج التي اخترناها دراسات عن فلاسفة لا يعلم القارئ عنهم شيئا فيما نتصور . وأغلب الظن انه يشعر على أفكارهم للمرة الأولى .

صحيح ان هناك من بين الفلاسفة الذين تضمهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربى حق المعرفة مثل هربرت ماركيز وجان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات

والرسائل الجامعية التي تدور حول فلسفتها ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئا يذكر .
ففرديك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية في حدود ما نعلم إلا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه « فلاسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك في كتابه هذا هو مجرد اطلالة عابرة لا تقدم شيئا ذا بال ، بل لا يكفي لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس ورولز فلا نفلن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو أشار إليهما في أية دراسة عربية باستثناء ما أوردها عن نظرية جون رولز في رسالتنا للدكتوراه وما أوردها في كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » - (كتاب الهلال - عدد فبراير ١٩٨٧) .

واستكمالا للقائمة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زدناها بالهوامش والتعقيبات حيثما وجدنا هذا لازما .

والله المستعان ؟

نصار عبد الله

١٩٨٧

مقدمة المؤلف

الفلسفة السياسية هي الحصاد الطبيعي لمجتمع لا يرتبط فيه الناس برباط قريى الدم أو الجوار أو الزمالة وإنما يرتبطون فيه بكونهم مواطنين ، وهذه ملاحظة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر في معظم العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعنى به رباط المواطنة •

لقد عاش البشر أحيانا في امبراطوريات شاسعة الأرجاء يحكمهم من اقاصيها المترامية أباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال الانتفاضات والمظاهرات •

وعاش البشر أحيانا أخرى في قبائل يتصورون انفسهم من خلالها أعضاء في عائلة واحدة كبيرة •

ولكن ما الذى كان يحدث عندما تذوى سلطة الامبراطور ؟ أو عندما ينحل التماسك القبلى ؟ وهو الموقف الذى عاشته أوروبا في مناسبات عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل في دخول الدوريين The Dorians الى بلاد الاغريق وهو الأمر الذى مهد لظهور المدينة الاغريقية • كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل في غزو البرابرة للامبراطورية بالرومانية وهو الأمر الذى ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى ، وفي كلتا الحالتين كانت النتيجة هي خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز من يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فان هذه المجتمعات كانت تخضع لنوع من النشاط الذى يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما سنطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين في ذلك التسمية التى

اطلقها الاغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ مطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات او حتى المشاجرات العائلية في حين أن السياسة في معناها الأولى هي النشاط الذى يتمكن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة في مجتمع تتباين خصائص أفراده كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية .

وبطبيعة الحال فإن هذا النشاط قد يفشل في تحقيق أغراضه ويترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما أعمل البشر يد التمزيق في مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولى المناصب العليا أو أى العقائد الدينية هي التى ينبغى أن يعتنقها المجتمع أو ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة . ان حالة الهدوء التى تتسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استعداد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمدن » وهى خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء في ذلك النبلاء أو العامة وتمثل ذلك بوجه خاص في الطريقة التى توأم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للأمم التى هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التى اتسم بها الرومان خاص في مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعائه يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها .

وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هى التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوروبيون ومن تشرّبوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعدد الأديان في المجتمع الواحد .

وفي اواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية في ايد واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لمظاهر عدم التسامح . ومما زاد الطين بله أن انتقلت

هذه الروح المتعصبة من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين انفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة ، ذلك أن صدق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدينيون فانهم يطرحون حقائق يتصورون أنها قابلة للبرهان . . وهكذا أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث السائد سواء كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا .

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم في هذا الكتاب ونعنى به - ليوشتراوس - فإن هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح أتباعهم أشبه شيء بطائفة سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعاليمهم عنهم هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهدين في المستقبل .

ان تقدم الفكر السياسي منذ عصر سقراط الى عصر تروتسكي كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغي لنا أن نخلص الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يمثلون جسدا واحدا متناغما الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف في العديد من المسائل بحيث أن ما يعده بعضهم فلسفته السياسية قد يعده البعض الآخر نوعا من الجدل العقيم الذي لا طائل من ورائه ، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتسامحين الا أن بعضهم سوف يشعر بغير شك ببالغ الأسى إزاء هذه الصحبة التي وجد نفسه فيها .

الفلسفة السياسية بحث تأملى في المبادئ الأولية التي ينبغي عليها النشاط السياسي العملي وهي تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل متفاوتة بل ومتضاربة في بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والتضارب الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسي ما هي الا مجرد انعكاس للواقع السياسي وأن عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلم بها في عالم الفلسفة السياسية ما هو الا صدق لتلك

الانقسامات التي يشهدها عالم السياسة العملي من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية ٠٠ الخ حيث يتبنى كل حزب أو فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه ٠ ومع هذا ، ومع تسليمنا بأن هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة إلا أن النظر الى الفلسفة السياسية باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد تبريرات لها ما هي إلا نظرة قاصرة وخطئة ، فالفلسفة السياسية الجديدة حقا بهذا الاسم هي بناء منطقي متماسك ينبغي أن ننظر اليه أولا وقبل كل شيء في ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التي تستهدف كشف جانب معين من الواقع ٠

ولئن كانت النظريات السياسية التي طرحها الفرق السياسية المتباينة تستهدف التبرير والاقناع فإن الفلسفة الحققة تستهدف الفهم ٠

ومع هذا فإن الأمر ليس بهذا القدر من البساطة إذ تظل المعركة الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة في نهاية المطاف نوع من التأمل الذاتي المجرد ولهذا السبب فإن إطار أية فلسفة من الفلسفات لا بد أن يمتليء بشخصيتها المميزة وتظل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهي في هذا تختلف عن أى علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا في ذلك الى مقياس خارجي للصواب أو الخطأ ٠

وقد أدت هذه السمة الى أن تباين نظرة الفلاسفة انفسهم الى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذي ينبغي أن تطمح اليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتمثل في أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى ٠ ولعل من الطرافة بمكان أن نشير الى أن احدي المسرحيات الهزلية التي عرضت في أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد

ضورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اشهار وفاة الفلسفة وهو ما يذكّرنا
باعلان بريك الشهير وفاة عصر الفروسية أو اعلان نيتشه وفاة الله .

ومع هذا فإن هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا
ففى الوقت الذى صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا
الكتاب قد وصلوا الى أوج اكتمالهم الفكرى وكانت الفلسفة
السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة ، غير أنه
لا يقوتنا هنا أن نشير الى مقولة خاطئة شاعت بين المثقفين ولاشك
أنها من بين ما ساعد تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورهما
الذى طرحته للفلسفة ، تلك المقولة التى استقرت فى الأذهان هى أن
الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أى أن عباراتها تشير الى
ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن ويتضح خطأ هذه المقولة اذا
ما استعرضنا جانبا معينا من عبارات الفلسفة السياسية حيث
سنجد أنها يمكن تقسيمها الى ثلاثة أنواع : النوع الأول يعنى
بوصف ما هو كائن تماما كما هى الحال فى أى علم من العلوم ومن
أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل Tocqueville
أما النوع الثانى فهو الذى ينطوى على أحكام معيارية تستهدف
توجيهنا الى ما ينبغى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعى لماركس
أو حقوق الانسان لبين Paine ثم يأتى نوع ثالث متميز من أبرز
الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون
الطبيعى » فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعة الدولة فى لغة مادية
لا يمكن أن نقول عنها أنها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها
معنية بوصف ما ينبغى أن يكون ولكنها تطرح نوعا من التصورات
الافتراضية التى يحاول المفكر من خلالها الترويج لمفاهيم معينة .
والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ فى اعتبارنا أن تقسيم القضايا
الى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه مما يشل حركة الفلسفة
أن يفرض عليها هذا التقسيم بشكل متعسف ، غير أن هذا لا يعنى
أن مثل هذه التفرقة عديمة الجدوى فى كل الحالات وأننا لا ينبغى أن
نلجأ إليها ، إذ أن هذه التفرقة كثيرا ما اقيمت وكثيرا ما اعتبر أحد

جانبها دليلا على أهمية المكانة التي يتبوأها أصحابه وعلى سبيل المثال فان المناخ المثالي الذي أشاعته في الفلسفة السياسية أعمال ت. ه. جرين وبرنارد بوزانكيه ثم ل. ت. هوبهوس L.T. Oobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفي مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وانزلوا القيم والمعايير من سمائها الرفيعة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات او رغبات بعد ان كانت تعبرا عن ماهيات ثابتة في عالم العقل .

ولحسن الحظ فان الأعمال الفلسفية التي طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير الى مفهوم القيم وهو ما سنبينه تفصيلا في صلب الكتاب غير أن الذي يعنينا هنا هو أن نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم النشاط السياسى لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى .

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفصيلات ولكنها كيان خاص يمكن الاستدلال على ملامحه بأساليب البحث العقلى .

والآن فلنتابع معا فصول هذا الكتاب لعل القارئ يجد فيها تصديقا لما ذكرته سطور هذه المقدمة .

ماركيوز نقد الحضارة البورجوازية

بقلم : دافيد كتلر

ما يزال المفكر السياسي الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عنى بهما من قبل مونسكيو وهيوم في تناولهما لمشكلة الحضارة . وتمثل المسألة الأولى في تحديد الظروف التى تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما ام تدهورا في مجال الأخلاق والسياسة أم انها - كما يحاول أن يصورها البعض - مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فان هناك قدرا كبيرا من الاجماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا في الملامح التالية : اقتصاد السوق - الانتاج الصناعى - التطور الحاد في تقسيم العمل - تزايد معدلات النمو في الثروة - ظهور أنماط جديدة من الفقر - انتشار العادات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل - الايمان بحسابات المنفعة - تأسيس المنهج العلمى وتزايد تطبيقاته في المجال العملى والتكنولوجيا - ظهور معايير جديدة للتعليم - نمو الرأى العام وتزايد أهميته - ظهور أنماط جديدة في التنظيم - اختفاء الصفوة التقليدية - التضاؤل النسبى لمعدلات اللجوء الى العنف بوجه عام .

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون في بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التى أفقدتها في كثير من

الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك ، يكفي أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التي اتسم بها المفكرون الموسوعيون وبين النظرة القائنة التي اتسم بها جان جاك روسو في فرنسا ، أو أن نقارن بين الحفاوة الشديدة التي استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذي أبدا آدم فيرجسون إزاء انهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذي لا يعرف إلا حساب الربح والخسارة . غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحصر مخليا السبيل لتصور أعمق طرحه الجيل التالي من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيورات ميل يلاحظ في مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن تشجب الحضارة أو نصفق لها مهللين ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للإنجازات ملية مطالب الإنسان في مجالات شتى لكنها في نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهدم والطفيان .

إن الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل معضلة من المعضلات بل إنها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وإن تباينت ردود أفعالهم إزاء هذه المعضلة فبينما نجد أن البعض يرون إمكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتى إلا بتجاوزها من أساسها ولعل هربرت ماركيز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وإن كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده إلى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هي في جوهرها إلا نوع من الانسحاب الوجداني من المسؤولية الأخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيز في هذا المضمار وتأكيد المستمر على أن محاولات التوفيق والإصلاح التدريجي لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذرى هو أمر لاغنى به .

غير أنه لابد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق

بشكل دقيق الا من خلال سياق معين ونعني به سياق المناقشات التي دارت هذه المعضلة في اطارها وسوف نعني هنا لا بعرض منهجه الفلسفي ولا بنظريته في المعرفة ولكننا سنتعنى بعرض أوجه النقد التي وجهها الى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية .

كما سنعني من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارئ الى أن عرضنا لآراء ماركيز لا تمثل فهما نهائيا لهذه الآراء ، فما هو الا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيز ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشتغلين بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فإنها تلك اللغة التي اقترنت بالنهج الليبرالي الديمقراطي في التعامل مع مشكلة الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية في الدراسة التي كتبها جون شايمان بعنوان « الأسس الأخلاقية للالزام السياسي » حيث يرى شايمان أن الفكر الليبرالي يبنى على مثل أعلى معين الا وهو القابلية البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا من تطور امكاناتنا الكامنة، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية والحاجة السيكولوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي ضوء هذا المثل الأعلى فإن التغييرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى باعتبارها نوعا من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعني به ذلك الكائن العقلاني القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت واحد .

فإذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية في تأكيدها على بعدى « الفردية » و « العقلانية » لكنه

يختلف معها في اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل المؤسسات الراهنة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية .

إننا إذا نظرنا مثلاً الى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية والى سيجموند فرويد باعتبار أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا أن النظريات التي يطرحانها إذا ما فهمت فهما متعمقا إنما هي نظريات تصور النسق الراهن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

إن البشر في رأى شايان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد متميزين ذوى مصالح وواجبات وحقوق معينة وانهم ليدركون بشكل متزايد أن الظروف التي تحدد مصائرهم ما هي الا محصلة مجموعة من القوى التي لابد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيز فري أن الروح الفردية تتمحور في نهاية المطاف عن فقدان الذات وإن النزعة العقلانية التي نتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية سوف تفضي كذلك في نهاية المطاف الى نوع من اللاعقلانية الشاملة والمدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لابد لنا أن نتجاوزها .

وهكذا يقف ماركيز على طرف نقيض مع شايان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الحرة التي تركز عليها النظم الليبرالية ، ففي رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة :

الحرية في مقابل السلطة — الواجبات ازاء المصالح — استقلال الإرادة في مقابل التبعية . . . الخ إنها على العكس من ذلك تماماً مؤسسات قائمة على القهر .

وفي المنظور المقابل نجد أن شابمان في دراسته سألته الذكر يرى أن ماركس وأتباعه بما فيهم ماركيز (ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات تركز على التماسك الوجداني والأخلاقي بالمؤسسات الراهنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية ، وهم في ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بدلا للتناقض والانقسام في فهمنا للطبيعة البشرية .

والحق أن هذا الرأي الذي يراه شابمان انما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك فيها في الوقت الذي تتسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك السياسي . لكن ما العمل اذا كانت القوى القائمة في الأنظمة الراهنة متناقضة مع المثل العليا للكمال . بل ومدمرة لأية إمكانية لأدراك هذه المثل .

إن الماركسية تمثل نموذجا معيناً لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيز . فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها في ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسي ، والتناول الصحيح لها ينبغي أن يتم في ضوء ثلاثة محاور رئيسية هي محور الضرورات ، ومحور المثل ، ومحور الوسائل .

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف ان كانت الحضارة تفرض أعباء جديدة ينبغي أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار في البقاء أما في المحور الثاني فاننا نسأل عما اذا كان فهمنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما هي طبيعة هذا التأثير ، وأما في المحور الثالث فاننا نتلمس التوصل الى معايير السلوك السياسي المبرر أخلاقيا كما نعتى بمحاولة الموازنة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهمنا للحضارة .

ان ماركيز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التي عرضنا لها من خلال اشارتنا الى دراسة شابمان ، تلك الوجهة من النظر التي تقول بان الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه في الصفحات القادمة .

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ الى اننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيز ان يعنى الفكر السياسى المعاصر الاجابة عليها .

في رأى ماركيز ان المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي قامت في معظم البلاد المتحضرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها أن تطوع الخصائص التي أنتجتها الحضارة وان بدا ظاهريا غير ذلك . ان فشل هذه المؤسسات سوف يظل الى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا . فالانتاج مستمر ، والنظام الاجتماعى قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالأخفاق يضرب بجلوده في الأعماق وما علينا الا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان .

وفي الثلاثينيات عندما وجه ماركيز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذه النقد قد برهن على أن النظام الليبوالى انما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما هي في حقيقة الأمر الا أوج ثمار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جانبا معيننا من جوانب التاريخ الذى يتسم بالتطور الدائم .

ان الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام بالخط العقلانى الأصيل وما ظهور الانظمة الفاشية في الثلاثينيات الا تجسيد لهذا الاخفاق الليبرالى .

ثم واصل ماركيز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلانى الذى تتسم به الحضارة الليبرالية الراهنة فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم في زيادة الانتاج وهو الأمر الذى أدى

سلب الانسان في ظل هذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله الى انسان ذى بعد واحد هو ذلك البعد الذى تريده له متطلبات التقدم التكنولوجى .

والواقع ان الأنظمة الليبرالية الراهنة ما هى فى جوهرها الا انظمة شمولية من نوع جديد وان زعم انصارها غير ذلك فال مواطن فى ظلها يجد نفسه مشدود الوثاق الى عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع منها فككا .

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيز هو المسئول عن اطلاق وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعى الحديث ، فانجازات البشر وافعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلغة المكسب والخسارة ، وما تطويع الواقع للعقل فى ظل هذا المفهوم (العقلانى) فيما يرى ماركيز الا تطويع للحاجات الانسانية وارغامها على ان تنفق مع احتياجات النظام ككل وبحيث يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة .

وهنا ينبغي أن نتوقف لكى نسجل ان مفهوم العقلانية عند فيبر ليس كما تصوره ماركيز . . ذلك ان مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل عن النظام الصناعى ، وان جوهر الموقف العقلى يقوم حينما تقوم تلك الظروف التى يتاح فيها للبشر ممارسة اقصى قدر ممكن من الاختيار ، انه فى حقيقة الأمر محك للطاقات الاخلاقية والسياسية وعندما يلتزم العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم بوسع البشر ان يتصلوا من مسؤولية اختياراتهم وفى هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا ضخما من المسؤولية قد يتجاوز الطاقات الاخلاقية للأفراد ، وقد يشمل البعض تماما بل قد يجرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك فى الوقت ذاته أن تطور الجهاز الشرعى للسلطة وما يصاحبه من نمو بروتقراطى يمثل تهديدا شديدا لآى ادارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة ، أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة البيروقراطية وتعويدها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين استمرار السلطة فى البقاء وبين الأهداف السياسية .

وعلى وجه الإجمال فقد كان لماركس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنباً إلى جنب ومع هذا ف عندما سمح لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراتهِ أعلن أن الليبرالية ما تزال هي معقد الأمل رغم كل شيء .

فإذا عدنا إلى ماركيز وجدنا أنه يطرح تصوراتهِ الخاصة للعقلانية باعتبارها تعميقاً لتصورات فيبر ، باعتبارها نوعاً من التطوير لتلك التصورات المتضمنة في آراء فيبر والتي أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج مؤيدة لليبرالية .

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيز آراءهِ من فيبر على نحو معين ينبغي أن نشير إلى أنه من خلال تعليقاتهِ على العقلانية التكنولوجية يركز على مقولة ماركسية مألوفة ، تلك هي أن المصالح الرأسمالية عادة ما تدمر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه المقولة فقد ساوى ماركيز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الانتاج الصناعي لأغراض الربح الرأسمالي وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة في حد ذاتها .

من هذا المنطلق فإن ماركيز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة التوترات التي تنطوي عليها الحداثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك صراعاً ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية من ناحية أخرى في حين أن الصراع الحقيقي في رأي ماركيز قائم بين العقلانية وبين العوامل التاريخية التي جاءت بها إلى الوجود (١) . ذلك أن العقلانية تنصرف إلى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل إشباع الحاجات البشرية في حين أن الرأسمالية تخلق نوعاً من الأذعان لمتطلبات انتاجية لا متناهية كما تخلق كذلك نوعاً من الهيمنة المدمرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإن العقلانية تطرح الآمال في إقامة نوع من التنسيق الذي لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعي في

(١) ماركيز يقصد النظام الرأسمالي بما يسميه « العوامل التاريخية

التي جاءت بالعقلانية إلى الوجود » ... المرجع ٣

عَنِ أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التي تنتجها الى تحقيق صالح طبقه ضيقة مسيطرة .

ان ماركيز هنا يهاجم العقلانية بمفهومها التكنوقراطي ، وهو المفهوم الذى تحاول الرأسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلا من من أن تعمل على تهذيبه وهو الأمر الذى يؤدي الى تخريب سائر الأبعاد الانسانية بحيث يصبح المجتمع في نهاية المطاف مجتمعا الأبعاد الانسانية بحيث يصبح المجتمع في نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد وقد أقاض ماركيز في تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد الداخلية للإنسان في كتابه الذى يحمل عنوان الانسان ذو البعد الواحد حيث أوضح ان الانسان الذى يحيا في عالم من هذا الطراز لا يملك الا أن يحمل العالم الخارجى داخل أعماقه وأن يتمثله في أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطا من الإذعان لما يريد له العالم الخارجى الذى يحيطه اطار محكم من العقلانية التكنوقراطية وفي هذا المجال يعلن ماركيز بأنه قد استمد جوهر أفكاره من فرويد ، ذلك أن فرويد قد أوضح أمرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشرى يخلق الحضارة ويعيد خلقها باعتبارها الأمر الواقع او مبدأ الواقع الذى يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثانى هو أن هذه الصدارة التى يتبوأها الأمر الواقع تتحقق على حساب اللقاء تبعات ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر فهى تتضمن نوعا من التقييد لممارسة الذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر في ظل الموارد المحدودة التى تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم ، وفي رأى ماركيز فان هذا التناول الفرويدى لمشكلة الحضارة يشبه الى حد كبير الخط الذى التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهيوه ففى كلتا الحالتين يتم إهدار جزء من المطالب الأساسية للفرد ضامنا لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما .

وعلى أية حال فان مبدأ الواقع او مبدأ الأداء كما يسميه ماركيز هو حجر الزاوية في العقلانية التكنوقراطية ، وفي رأيه أن

الأعباء النفسية التي تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعا وعرا تتزايد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس في حقيقة الأمر الا قمعا لها ، وهو ما يترتب عليه تحوير التعبير عنها ، وهكذا ينشأ العدوان الذي قد يوجه المرء الى ذاته كما قد يتوجه به الى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون تعساء مضطربين بل ومتوحشين في بعض الأحيان .

ان هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن في رأى فرويد لكنها في النهاية ثمن لا بد من دفعه لقاء التقدم الحضارى وعندما خلص الى عبارته الشهيرة عندما يوجد ال « هو » فلتذهب ال « أنسا » (١) فانه كان يعنى ان البشر لن يستطيعوا الفرار من اذعانهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من أخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدرة معين من انكار الذات على ما في ذلك من ألم ومشقة .

ولئن كان ماركيز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد الا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدي المتفائل نسبيا ازاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيز يرفض بشكل قاطع ما خلص اليه فرويد من أن التقدم الحضارى حصاد ايجابى ترجح قيمته ما دفع فيه من ثمن ، والتمن المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الإرادة لكل فرد .

ان الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدي فيما يرى ماركيز ، ولم يعد هذا الواقع الحضارى يتيح للانسان من استقلال الإرادة الفردية ما كان يتصوره فرويد ، لقد تحول البشر الى أجزاء في جهاز ضخيم يدور فيدورون معه داخل نسق آلى من المكافآت والعقوبات وسائر الوسائل البديلة التي تكفل استمرار هذا الجهاز في الدوران بشكل مستقل ، وهكذا أصبح الوضع السيكولوجى السائد مطابقا لما خلص اليه فرويد في عرضه

(١) نورد هنا نص العبارة بالانجليزية لما تشتمل عليه من جناس لفظي

Where id is, let ego go. طريف .

لسيكولوجية الغوغاء من انحصار الذات الفردية ، حيث تئسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجى وحيث تختفى روح الاحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيزوف فان الواقع الحضارى الراهن قد اصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم .

ان عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على القالب المطلوب حضاريا انما يتم فى رأى ماركيزوف فى بطاء وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف الى نقطة معينة ، وان التحليل المتمهل يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه اليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانعى القرارات السياسية ، وعلى سبيل لمثال فان تشكيل الانسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه اليه الاقتصاد أو التفسير التكنولوجى أو السياسة الداخلية الخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعا فى اتجاه تشكيل الانسان . قولبته بقالب معين ، ويرى ماركيزوف خلافا للفرويديين الجدد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه الى أعماق الغرائز الانسانية . لا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية .

وعلى هذا فان الأمر يصل فى النهاية الى أن الحياة تصبح فى حقيقتها نوعا من الموت ، وهذا هو فى الواقع ما خلص اليه فى كتابة أنماط من السلب « حيث وجه نقدا شديدا الى ما تصوره فرويد ن أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول الى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التى هى جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة — فى رأى فرويد — كثيرا ما تتحول عن طريق لاعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعى المثمر ، وان قوى الهدم

والعدوان في هذه الحالات تتحد مع قوى الليبدو في مركب عضوي واحد يمثل القوة الكامنة التي تدفع عجلة الحضارة ، وفي رأى ماركيز أن هذا قد يكون صحيحا اذا كانت نوازع العدوان مسخرة لخدمة الايروس (١)

أما حينما تغلب هذه النوازع على الايروس فإن الوضع ينقلب تماما ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هي النقطة التي وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هي طابعها المميز . وما تسابق الدول في التسليح والتعبئة العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين اشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب ، ... ما هذا كله الا اغراض لهذه الحقيقة المأساوية .

ان العقلانية التكنوقراطية ما هي في النهاية الا نوع من اللاعقلانية وأن طابعها اللاعقلاني ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروبا من الحرمان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للعرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الإدارة والخاصين لها على السواء لخطر الموت المحدث ولكنها ، بالإضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التي ينطوي عليها الليبدو الى طاقة من العدوان المدمر بدلا من تحويلها الى طاقة للبناء والى تكامل النظام الاجتماعي وهو ما سيقود في النهاية الى كارثة .

ومن ناحية ثانية فإن المجتمع التكنولوجي المعاصر يقسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الأفراد ، وانه ليكفي لقيام السيطرة في رأى ماركيز أن تكون الغرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجي النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فإن الخلاص الانساني في رأى ماركيز يكمن في التغيير الثوري الذى يستهدف إعادة بناء وتشكيل الغرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذى فرضته عليها متطلبات

(١) الايروس : في الفكر اليوناني تعنى غريزة الحب . (المترجم) .

(٢) يستخدم ماركيز هنا مصطلح العرض بمفهومه الاقتصادي لى كمية

السلع والخدمات المتاحة للاستهلاك . (المترجم) .

الانتاج والتقدم بحيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة •

ان هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينمى فى البشر عاطفة الحب من ناحية محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح أن يقترح نمطا من انماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين نراه فى كتابه نهاية اليوتوبيا يتحدث عن الخيال الخلاق والطاقات الحرة للانسان التى يمكن ان يفجرها التطور المادى للقوى الانتاجية (١) •

ومن ناحية ثانية فان ماركيز يعلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الاستيعابية وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى أواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطفى عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيز أن شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية والتى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » •

ان المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الأخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج

(١) هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن ماركيز يقف موقف التأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الاتحاد السوفيتى مثلا) ، فلهلجته السوفيتى المعاصر ينطوى على كل موامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمالى كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدأ ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض •

انظر د. فؤاد زكريا ، هيربرت ماركيز ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٨٧ ص ٥٥ وما بعدها . (المترجم) •

القوانين العقل بمطالب الحس ، والحق أنه اذا اريد للحرية أن تكون هي المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لابد من افساح المجال للدوافع الحسية ومن ثم تتواءم الطاقة الانسانية مع القانون الأول للحرية .

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ قوانينه من خلال حرية الأفراد انفسهم فما الحرية فى جوهرها الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردى .

لم يعد من اللازم فى رأى ماركيز أن يعانى البشر من القلق والحرمان لكى يقال أنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فان الحرية التى تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هى شرط لتحقيق المسحة الانسانية فى الوجود الانسانى وعلى هذا فان العصر الذهبى الذى يحلم به ماركيز ليس هو ذلك الذى تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذى تحكمه بلاهة الملائكة وانما هو عصر من النشاط المتصل المشبع للذات الذى هو أشبه ما يكون برقصة موسيقية دائبة لا تنقطع .

وعندما ينتقل ماركيز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة فى رأيه تكون جديرة بهذه الصفة عندما لا تكون مجرد نفي للوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام بأسره يقف فى مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيز يعرض للثورة فى كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصورات عن الثورة فى وضعها الراهن موضحا امكاناتها واحتمالاتها المستقبلية .

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيز يطرح تصورات فى قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثانى فانه يطرح تصورات بقدر من الشك والحذر واعيا بطبيعة

الصعوبات والمشكلات التي ينطوي عليها هذا المستوى من التحليل، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل في طبيعة الثورة الراهنة وهل هي انجاز متحقق أم أنها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيز مع الفكر الماركسي التقليدي الذي ينظر الى الثورة باعتبارها انجازا فعليا في حين أن ماركيز أخذ يؤمن ايمانا متزايدا بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول في نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذي اتسمت به دولة الرفاهة الرأسمالية في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، كما يرجع من ناحية أخرى الى خيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتي والأحزاب الشيوعية .

وبالإضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول في نظرة ماركيز تحول آخر في نظرتة الى المهام الملقاة على عاتق الثورة ، فلم يعد مهامها في رايه أن تقوم بالتعميق الجذبي للتيارات الموجودة فعلا في المجتمع القائم وأن تقوم بتكملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت في رايه نوعا من الايقاظ والشحذ والتعبئة لتلك الطاقات التي تبدو سلبية بشكل أو بآخر نتيجة لما تتعرض له من الامتصاص والقهر الذي تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الانسانية .

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع وأصبحت مهمتها أن تعيد صياغة منابع الانسانية التي قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هي تحول تلك المنابع الى بشر قادرين على المواجهة والفعل .

فاذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد وجدنا ماركيز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل في ذلك الانعطف الجاد الذي يفصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفعالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنبا الى جنب في حين أن دولة التدوق الفني والجمالي سوف تشكل عناصرها غلى نحو مختلف تماما بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال معين :

نرى هل من الضروري القيام بثورة أخرى لكي نتقل بالثورة

الى نتائجها الموجودة ؟ والحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فان هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل فى صورة قيام عدد لا نهائى من الثورات الوسيطة وهى معضلة أشبه ما تكون بمعضلة زيتون الايلي (١) .

فاذا ما عدنا الى تحليل ماركيز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا أن التعريف الأول الذى يطرحه هو ذلك التعريف المؤلف المعتاد للثورة بأنها ازالة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعى والسياسى ، كذلك فان ماركيز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق فى الثورة بوجه عام .

وفى هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين فى تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذى يصاحب الطغيان والذى يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التى تستهدف تطهير الدولة واحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما ثانى النهجين فهو يرى فى المقاومة نوعا من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعى فى استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فان الهدف الأساسى فى هذه الحالة هو ارغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففى حين أن محور المفهوم الأول للحق فى الثورة يتمثل فى أنه المنافس الأخلاقى

(١) معضلة زيتون الايلي : اثار زنون الايلي فى القرن الخامس قبل الميلاد معضلة شهيرة مترتبة على امكان تقسيم المكان الى عدد لا نهائى من الاجزاء وبناء على هذه القضية للانقسام فان اخيل اسرع عداا فى اليونان لى يملك السلخفاة اذا سبقته بمسافة معينة ولتوضيح ذلك نفترض ان السلخفاة تبعد مسافة كيلو متر عن اخيل عند بداية السباق والان عندما يقطع اخيل هذه المسافة تكون السلخفاة قد تحركت الى الامام مسافة معينة نفترض للتبسيط انها نصف كيلو متر بمقدار ربع كيلو متر . عندما يقطعها لخييل تكون السلخفاة على مسافة ١/٨ كم ... وهكذا الى ما لا نهاية .

للقوة الراهنة نجد أن محور المفهوم الثاني يتمثل في أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فإذا عدنا الى ماركيز وجدنا أن تقدم للنظام الليبرالي يضعه بغير شك في نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق و الثورة عند ماركيز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطيء ، ومقيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر .

ومتى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثوري أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر العبودية ، ولا مجال في هذه الحالة لايراد الحجج الأخلاقية التي تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج إنما تنطبق في حالة الأنظمة المستقرة وحدها وإن التاريخ البشرى بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزلية لم تخل منها أية مرحلة تاريخية .

وان التفرقة الجديرة بالاعتبار في هذا المجال هي التفرقة ما بين العنف الثوري والعنف الرجعي لا بين العنف وأساليب العمل السلمى . ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعي بوجه عام ما تعمد اليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة ، والواقع أن كل نظام ينطوى على نوع من التشكيل السيكولوجى للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغته هذه النظم الراهنة التي خلقتها الحضارة الحديثة .

ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديموقراطى ، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئاً بالنسبة لموقفها الأساسى ، فما الديموقراطية الا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هي في الحقيقة الا نوع من الطغيان الذى يتزيا بالزى الديموقراطى من خلال الأغلبية ، وما الالتزام بإقرار الديموقراطى الا نوع من الالتزام الزائف ، ذلك أن الالتزام الحقيقى لا يمكن أن ينبع من اداة تم تجريئها والسيطرة عليها .

ومن هنا فإن حق الثورة في استخدام العنف هو حق مشروع فيما يرى ماركيز مسائرا في ذلك روبسبير وكارل ماركس ، غير أن هذا لا يعنى في رايه أن سائر أنواع العنف التى تصدر عن الحركات الثورية هى أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقى قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث وسائله لكنه فى الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا فإن هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن تبريره من ثم بطبيعة العمل الثورى ومن أمثلة هذه الأعمال على سبيل المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائى والعنف بلا تمييز ... الخ .

إن العمل الثورة حين يرفض الأخلاق الراهنة فهو ينشئ في نفس الوقت أخلاقياته الخاصة التى لا يمكن له أن يتجاهها أو أن يتحلل منها وهذا هو ما يميز العمل الثورى في هذا المجال عن أعمال التمرد التى قد تعد تمهيدا للثورة والتى قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها تفتقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وإن كانت المعايير الأخلاقية التى تتمرد عليها قد ثبت بطلانها .

و حين ينتقل ماركيز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية في الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراهنة المؤهلة للقيام بالثورة . وهو يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التى ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التى تنمو نموا مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثورى ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعى بالاستغلال . ومع هذا فإن ماركيز يرى أننا إذا نظرنا الى الصورة المعاصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تغلغت وانتشرت في نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الاطار الذين يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين في حالات كثيرة أن هذا هو الاطار الذى اختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين

من ثمار التقدم التكنولوجي الراهن ، لا أنهم من بين ضحاياه ، فإذا انتقلنا من العمال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدوا في كثير من الأحيان معادية للأوضاع الراهنة وتتصور نفسها أكثر الفصائل راديكالية في المجتمع ، ونعني بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التي تمكنها من إنجاز التغيير الثوري، ومن هنا فقد بدأ ماركيز يقف ازاء العنف الذي تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومتردة ، في حين أنه كان في منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة في تلك الحالات التي يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثوري. وهكذا نجده في مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لانه يؤدي فقط الى الزيادة في عدم خصوم الثورة وطالما أن العمل الطلابي لن ينجح في الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هي المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لمثل هذا الانجاز لافتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل في التغيير الثوري ، وإن كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث في النظام الرأسمالي المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسؤولية التاريخية في التغيير الثوري ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنبثق من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وأن التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يتصدى للعمل السياسي من موقع الرفض للواقع الراهن .

والحق أننا إذا أمعنا النظر في أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا أنها لا تخلو رغم تزييف وعيها صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين وعلى هذا فإن المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسي الرفض إنما هي مهمة ذات طابع تعليمي في الواقع ، أنها التنوير بأخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ،

وإن أولئك الذين يتصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذرى . انهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فإن الوظيفة الراهنة للمعارضة هى تطوير الوعي بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة .

والواقع أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وهى حقيقة يبرزها ماركيز حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهيئة للشورة التى تحولت بعد ذلك الى واقع عملى .

ان ماركيز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم أن يحرروا أنفسهم مما يحيط بها من تخريب وهو يعيد الى الأذهان تلك النظرة التى سادت الفلسفة الرواقية والتى تطالبنا ألا نتخلى عن فضائلنا البشرية مهما بدا أنه لا أمل على الإطلاق .

يقول ماركيز فى نهاية إحدى دراساته : « ينبغى أن نقاوم وأن نستمر فى المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس حقنا الطبيعى فى السعادة » .

ف . ا . هـ

الحرية من أجل التقدم

بقلم : انتوني دى كروسيبي

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمام ما هو جدير بها . شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون الى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتعمقة العديدة التي يسوقها دعما لهذا الموقف ، وقد ترتب على ذلك أن اعترى هذا الجانب من أعمال هايك قدر من العموض نتيجة لردود الفعل الايديولوجية ازاءها ، وسواء كانت هذه الردود الى جانبه أو ضده فهي في الحالتين تخلق مناخا مؤثرا يلقي بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .

وقضلا عن ذلك فإن المواقف العامة التي تنسب عادة الى هايك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب «دعه يعمل» *Laissez faire* (١) ، وأنه من خصوم

(١) *Laissez faire* هو شعار المذهب الدائم الى اطلاق الحرية انفرادية في كافة المجالات ، وتنسب هذه الصبغة الشهيرة الى قسنت دى جورناي Vincent de Gournay أحد المفكرين الفيزيوقراط في القرن الثامن عشر الذين أسهموا اسهاما في ارساء أسس الفكر الليبرالي بحيث أصبحت صابرة هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى ، وتتمثل الحجة الأساسية التي طرحها الفيزيوقراط في الدفاع عن الحريات الفردية في أن اطلاق هذه الحريات كفيل بتحقيق الصالح الفردي ومصلحة المجتمع في الوقت ذاته ، ذلك أن الفرد

قيام الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضعفاء ...
النخ والواقع أنه ما من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه
التوصيفات ، اننا لنعجب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق
متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالى غير أن مثل هذا القول لا يوضح
شيئا على الإطلاق عن نوع الليبرالية التى يؤمن بها هايك طالما أن
هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه
المفاهيم يتبنى هايك مفهوما بسيطا ، فالحرية تعنى عنده ألا يكون
الانسان مكرها على الاذعان لارادة غيره ، وفى هذا المجال يعقد هايك
مقارنة بين معنى الحرية فى تصوره بثلاثة معان أخرى متداولة
فالحرية فى معنى معين هى مشاركة الانسان فى اختيار حكومته
ومشاركته فى وضع التشريعات وفى عملية الادارة (الحرية السياسية)
والحرية فى معنى آخر هى ذلك المدى الذى يستطيع الانسان أن
يصل اليه فى القيام بفعل معين مدفوعا بارادته الخاصة ، لا بدافع
طارئ أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية فى معنى
ثالث هى مدى قدرة الفرد على اشباع رغباته ، أو هى النطاق الذى
يمكن أن يمارسه الانسان فى الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية
باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات
أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغى
من ثم أن تظل بمعزل عنها .. ، فالحرية السياسية على سبيل
المثال ليست شرطا ضروريا ولا هى كذلك بالشرط الكافى للحرية
طالما أن النظام غير الديمقراطي يمكن فى حالات كثيرة أن يفرض

= أقدر من سواء على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر
أقدر من سواء على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر
الذى سيترب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هى فى
جوهرها إلا مجموع مصالح الأفراد ، وقد تلفق الاقتصاديون الكلاسيكيون الانجليز
هذه الحجة وأضافوا إليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالى ، فى بيان هذا
انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعى » سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧
ص ٥٢ وما بعدها »

قدرا ضئيلا من القيود في حين أن النظام الديموقراطي قد يتوسع في فرض القيود التي لا يقلل من وطأتها أنها قد صدرت بالطريق الديموقراطي . وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، إذ أنها لا تقف في مواجهة القهر والجبر الذي يمارسه الآخرون على إرادتنا ، ولكنها تقف في مواجهة الضعف الأخلاقي أو في مواجهة تأثير الانفعالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الإيجابية فإن هايك يرى farkا جوهريا ما بين عدم التدخل في أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فأنسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها ، بل إن هايك ليمضي أكثر من ذلك حين يبدى شكوكه في هذا المعنى من معاني الحرية ، ويتساءل عما إذا كان يجوز لنا أصلا أن نتساهل في استخدام الحرية إلى الحد الذي تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواسع في المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك في هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء في اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، و هيوم ، وديوى .

والواقع أن الكراهية التي يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معاني الحرية يمكن تفسيرها بأنها — في جانب منها — ناتجة عن رغبته في المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع في استخدامها ، وفضلا عن ذلك — وهذا هو الأهم — فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة إلى إيمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغي أن يستغلها أنصار المذاهب الجمعية في تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعات التي تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعله وتكون النتيجة في النهاية تدمير الحرية باسم الحرية .

غير أنه يتعين علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا في رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغي أن يقال عنه انه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التي يدعو اليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم في الولايات المتحدة الأمريكية ، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن في التخلص من القيود والضوابط التي تضعها الدولة وهو في هذا يسير على نفس الخط الذي سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون الى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهي في هذا أقرب ما يكونون الى فولتير وروسو ، في حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو في نفس الوقت لا يخفى شكه وتوجسه من مقبة تزايد سطوة الحكومة .

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هي الا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمى الى ارساء تدخل الحكومة الديمقراطية من أجل التقدم الاجتماعي وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجمل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين في أن هؤلاء الآخرين يأملون في إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد في حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائي للمجتمع متابعا في ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث .

إن هايك يبدو محافظا في نظر معظم الأمريكيين حاليا ، ولكنه يرفض رفضا قاطعا أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب في مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن في حين أن الموقف الليبرالي الأميل له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التي يريدها وبالإضافة الى ذلك فإن المحافظين يخافون التغيير ، ويفزعون من كل ما هو جديد ، في حين أن الليبرالية في صميمها دعوة الى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطيع التنبؤ سلفا بها صوف يقر لنا

اليه التجديد في نهاية المطاف ، ثم ذلك فإن المحافظين يميلون الى أن يسيروا في ركاب السلطة وتنطوي مواقفهم على عداء واضح للديموقراطية ، وإن مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوى لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، إذ أنه ينادى بأن تكون السلطة داخل حدود معينة ، وفضلا عن ذلك كله فإن هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون الى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالغموض والهامية والحنين المريض الى الماضى القديم .

تلك هى الصورة المجملة لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول في السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه : « دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يعبران في تصورنا أصديق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالى الذى يقفه هايك حيث نجده يسجل في النص الأول ، أن « الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفرادهم ومواهبهم وكفاءاتهم الى الحد الذى لا يجاريه فيه أى نظام آخر نابع من التوجيه المركزى » .

كما نجده يسجل في النص الثانى أن : « المحور الأساسى في مفهوم الليبرالية يتمثل في أعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الانسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائى ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد الى ما لا يمكن أن يصل اليه نظام آخر يتم الاعداد له سلفا .. وبناء على هذا فإن القوة الجبرية التى تمتلكها الحكومة ينبغي أن توجه فقط الى أعمال مثل هذه المبادئ » .

والواقع أن هايك فيما ينادى به من التطور التلقائى للنظام الاجتماعى يعتمد على حجة قاطعة في تصوره ، تلك الحجة تتمثل في عجز أى انسان عن الامساك بسائر العوامل التى يتوقف عليها تحقيق أهدافه ومهما اجتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته

قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها . بل أن هذا العجز يتزايد في الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل . ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضاءل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة . وهكذا فأننا إذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفا استثمار ممكن . وإذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات اذعان بعض البشر لارادة البعض الآخر . . إذا أردنا هذا فما علينا الا أن نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع اللاشخصي يعمل على ايجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو في الواقع ما يزودنا به التطور التلقائي الذي هو ليس نتاجا للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضي وغير مقصود للنشاط الانساني .

ان مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعضها ، وهذا بديهي طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فان تحبيذ قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التي تترتب فعلا على قيامه .

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرا مفروضا في جميع الأحوال في رأي هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغي أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الاطار . في مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الأسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فان الاعتماد على العوامل التلقائية هو الأسلوب الأكثر كفاءة .

وقد تعرضت وجهة نظر هايك في التطور التلقائي لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يزعمون أنها تنطوي على عيب أساسي يتمثل في أن التطور التلقائي قد لا يترتب عليه تلك النتائج التي تمثل أولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست

محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات .

والواقع أننا لكي نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالي الذي يقفه هايك ينبغي أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للانسان ، مخالفا في ذلك الخط العام الذي يخطئه المفكرون الليبراليون عادة (١) .

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضه وحاجاته ، فالطبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها في حالة تشكل دائم لا ينقطع . وهي تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لأي تغيير وفي اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية . فنحن لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانية ولا حدودها . ولما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذي نستطيع بناء عليه أن نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة بعينها ، وعلى هذا فان مستقبل المجتمع البشرى ينبغي أن يكون أمره موكولا الى التطور التلقائي طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة ثابتة للانسان مثلا .

والحق أن نظرية هايك في التطور التلقائي قد عرضته لجملة من الانتقادات الظالمة منها أنه ينفي عن الدولة فاعليتها الايجابية ، وأنه لا يلقي بالا الى مسؤولياتها الأخلاقية والاجتماعية ازاء الضعفاء

(١) البدء بمفهوم مسبق للانسان هو في الواقع ما يميز الفكر الليبرالي بوجه عام فالانسان منذ كانظ مثلا كائن يتم باستقلال الارادة ، قاصر على التشريع الخلقى وهذا هو ما يميزه عن الكائنات التي توجد في ذاتها ولا تتجاوز بعد ذلك دائرة التشريعات التي تسنها الطبيعة ، كذلك فان الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التي هي جزء من تعريف الانسان مندم مثل قانون « المجهود الأقل » وقانون « المائد الأملى » .

(المترجم) .

والمعاجزين عن الكسب وهي أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة في رايه ، بل من واجبها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الايجابية في أمور معينة فهي أولا وقبل كل شيء ينبغي أن تتدخل لكي تضمن حرية مسار التطور التلقائي ، ثم متى ينبغي أن تتدخل لكي توفر الحد الأدنى من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغي أن تكون عليه الفوارق في الدخل والثروات . انها تتدخل فقط لكي تضمن لهؤلاء حدا أدنى من الحياة الكريمة ، أما أن تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعي ، فهذا نوع من التدخل الذي يرفضه هايك والذي سوف يترتب عليه في رايه انخفاض حجم الدخل والثروات ، والواقع أن منتقدي هايك في هذا المجال انما يحاربونه على غير أرضه ولو كانوا امناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم في البرهنة على خطأ تصوراتهم لانخفاض الدخل والثروات في حالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سهام نقدهم عليه هو شخصيا لا الى افكاره .

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا ونعني بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ أنها ليست نتاجا لتخطيط مسبق . ذلك أن البشر لم يتنبأوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم . . على العكس من ذلك تماما فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة في الحكام مما توجب عليه وضع القيود على سلطاتهم . وهنا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسقية متكاملة . ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادي والثقافي كما يجيبنا هايك على هذا السؤال . غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل . فما الذي يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ وما هي مزايا التقدم ؟ . ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فهل يعنى حديث هايك عن مزايا الحرية أنه لا يعدها قيمة في حد ذاتها بغض النظر عن أية مزايا ؟؟ أما اجابة

هايك على هذه التساؤلات فتتمثل في أن التقدم الاجتماعي عنده ليس اقتراباً من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يتحقق بفعل عقل بشرى يناضل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة .
وان الأكثر صواباً في رأى هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر .
وهكذا لا تتغير الامكانيات المتاحة لنا فحسب بل تتغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر .

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم . ولا أن نفترض أن التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الاشباع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة . لكن هذا ليس هو الأمر المهم .
فالمهم حقاً كما يؤكد هايك في كتابه « دستور الحرية » هو ألا نعيش على ثمار الماضي وأن نظل نتطلع الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للذكاء البشرى أن يؤكد ذاته . ان التقدم في نهاية المطاف هو حركة من أجل الحركة .

وهكذا يبدو أن الجانب العام في التقدم عند هايك يتمثل في التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف النتائج المترتبة على هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بوسعنا في الحالين الا أن نشارك في صنع التقدم .

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيّمها من خلال مساهمتها في تحقيق التقدم بمفهومه الذى سلفته الاشارة اليه أى باعتباره نوعاً من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلاً امكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شيء علماً ، فلن تكون للحرية في هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية

(١) حسم مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذى دار طويلاً حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض انها تستخدم استخداماً خاطئاً وأن صحتها هو « تقويم » بمعنى تبيين القيمة ، وقد أصدر المجمع قراراً يفسى بأن التقييم هو تبيين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح بمقتضى شواهد الاستعمال فى الكثير من نصوص التراث .

تتمثل في أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لا نراه وما لا نستطيع ان نتنبأ به . ان الحرية ليست قيمة نهائية في حد ذاتها وانما هي تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع الى الامام وعلى هذا فنحن لا نستطيع ان نفاضل في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها في كل مجتمع ، ذلك ان الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوي وملح قد لا تكون هي ذلك النوع من الحريات الذي يطلبه عامة الناس لأنفسهم (١) ، ومع هذا فان المجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك من ذلك الذي لا يوجد بين مواطنيه أحد على الاطلاق متمتع بالحرية (٢) ، كذلك فان تمتع عدد كبير من افراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل افراد المجتمع بالحرية في حدود معينة (٣) .

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساسا عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فاننا لا نستطيع ان نمر مرور الكلام على هذا الجانب من آرائه ونرى لزاما علينا أن نتوقف قليلا لكي نسجل ملاحظتين (٤) :

الملاحظة الأولى هي أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوي على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية في مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها في حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ،

(١) توضيحا لفكرة هايك في هذا المجال نطرح حرية البحث العلمي كمثال للحرية التي لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وان كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذي يقصده هايك - (المترجم) .

(٢ ، ٣) قد يبدو هايك هنا متناقضا مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المناضلة في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية في كل منهما ولكن الذي ينيته في تصورنا ان أفضلية مجتمع ما لا تتزايد طرديا بنفس نسبة تزايد عدد السمتعين بالحرية - (المترجم) .

(٤) الملاحظتان الواردتان هنا للمؤلف أنتوني دى كرسبي صاحب هذه الدراسة .

وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية . تلك التى تنظر الى كل انسان فرد باعتباره هدفا في حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكى يكون أداة من أدوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهى أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذى ينطوى على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذى يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشيء من الحرية فى حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق ، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم أن تسلب الحرية من الجميع ما دامت لم تمنح للجميع (١) ، وهم لاشك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا ان هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذى سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فإن هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرّموا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وان ترتب عليها بطء التقدم أو انعدامه وهم فى هذا لاشك غير ملومين .

ولننتقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التى لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتى تعد فى الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هى ما يسميه بضرورة أعمال « المبادئ العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراتهِ للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدأ أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر إليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة فى رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبئاقى الذى ينادى به ، وفى ظل هذه القواعد فإن كل ما يلتزم به الانسان

(١) الحجة التى سيقومون عليها فى هذه الحالة هى « العدل » والعدل قيمة ملو على الحرية من وجهة نظر البعض - (المترجم) .

من القيم وما يحده سلوكه من الضوابط مستمد من مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك في كتاب « فوضى اللغة في الفكر السياسي » فإن هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلية ، كما تتجه كذلك الى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملابس والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها .

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التي تسبغ عليها الحماية بحيث يؤدي هذا الى انبثاق نظام تلقائي لا تحده منذ البداية غاية بعينها . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر اليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية ، ففي حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة في ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القاعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتئن هذا بقاية نهائية معينة يمكن أن يتجه اليها السلوك ، وفي هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام - وقواعد القانون الخاص ، فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومي كما ينصرف الى تلك المعاملات التي تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يتعداه الى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هي التي تمثل موضوع القانون الخاص الذي هو في الواقع أكثر عمومية ، كما أنه في غالب الأحيان تقنين لتلك القواعد في المعاملات التي نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه الا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فإن القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاها متزايدا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون

الخاص والجنائي بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه الى تزايد ادراك الأجهزة التشريعية ووعيتها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يؤدي الى نتائج متباينة في الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون في الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لاحلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعي ، ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج بعينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذي يعني تكريس أنماط معينة من العدل التوزيعي والترويج لها وهو ما سيجعل عليه بالتالي أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصي .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين بوضوح أكثر في السطور اللاحقة) أن آراء هايك وتصوراتها القانونية ليست في حقيقتها دراسات في القانون بمقدار ما هي دراسات عن القانون ، أي أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون » (١) ، من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراء « هو لداته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم ، ففي حين تنصب دراسة أي علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة الى تواجبه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فان فلسفة العلم حديث عن العلم وليست حديثا في موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية باعتبار أن عبارات العلم هي اللغة ذات الدرجة الأولى ، وبعبارة عن الدرجة الثانية نالقطع اليوناني ميتا Meta وترجمته العربية ما وراء علم الأخلاق ، وقد تبع هذا التعبير الاصطلاحي قاسما على استخدام « فيزيقا » و « ميتافيزيكا » مع فارق هام هو أن الميتافيزيكا لبس هي بالصبط فلسفة علم الفيزيكا فقد استقر مصطلح الميتافيزيكا تاريخيا ليعني دراسة الوجود ككل (المترجم) .

التي ينطوى عليها قانون معين ، فقواعد القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغى أن تكون عليه القواعد القانونية وبعبارة أخرى فإن قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط القانون في حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه التفرقة التي يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية التي قد ينطوى عليها تشريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة إذ أن لها في الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا في النظر الى القرارات التي قد تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفي لوصف مثل هذه القرارات بأنها قرارات مشروعة اذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التي صدرت وفقا لها ، في حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أي أنها مخالفة لتلك القواعد التي تحدد ما ينبغى أن تكون عليه القوانين(١) .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبعبارة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغى أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ إن هايك يجمع هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية ينبغى أولا أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير الى تفاصيل بعينها وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقيق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف الى جوهر الموضوع والى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط الى أشخاص أو أفعال

(١) نذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أوسطو ما بين الملل العام والخاص ، ففي حين يحقق الملل العام بمجرد الالتزام بالنزاهة والمحايد بما تقرره فاعدة قانونية معينة ، فإن الملل لا يكتمل الا بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره الملل الخاص . في بيان هذا انظر كتابنا سالف الذكر ص ١٩ وما بعدها .

محددة بذاتها . أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أى شخص أن يتنبأ سلفا وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة بعينها ، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائما قدرا كبيرا من التأكد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة .

أما السمة الثالثة من سمات القوانين — وهي المساواة — فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقضى به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك الحكام ، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقا لوجود خصائص معينة فيمن يتجه اليهم خطاها كأن يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء . إن هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعا من التعسف أو الإخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعى ظروفها بعينها وطالما أنه لا يتجه الى محاباة البعض طبقا لقوتهم أو سطوتهم .

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تتسم بها قواعد القانون في رأى هايك منها أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغي أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلا ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يتجه الى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه الى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فإذا ما اتجه اليها فإن هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهي تكفل نطاقا معيناً من الحماية لكل فرد فهي ينبغي

أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي ، ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال الى تحقيق نمط معين من العدل التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشروع بحيث يضع — مثلا — حدودا عاليا للثروات يخطر على الأفراد تجاوزها .

وأخيرا فانه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة ٠٠ واحدة من المبادئ العامة للسلوك العادل بالنظر اليها وحدها وبشكل مستقل عن النسق التشريعي القائم بأكمله ، اذ لابد أن تتأزر سائر القواعد القانونية المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة للسلوك العادل .

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك في القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » والجواب على هذا السؤال أن هذه الآراء في القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذي سلفت الإشارة اليه (١) وهكذا فإن كل فرد في المجتمع يكون متمتعا بحريته الفردية عندما يطيع تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية والمجردة التي أشرنا اليها ، اذ انه في هذه الحالة لا يكون مدعنا لارادة شخص سواء وانما يكون ملتزما بالارادة الموضوعية للقانون ، متمثلة في نصوص قواعده . وحقا ان هذه النصوص قد تمنعه من القيام بأفعال معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواء ، في الوقت الذي تكفل فيه للمجتمع ككل امكانية النمو والتطور التلقائي . وقد حدا هذا المفهوم ببعض شراح هايك الى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل ٠٠ دعه يمر » وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد

(١) راجع سابقا ص ٤٢ .

وهو فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايك ، فهو يرى أن تدخل الدولة في المجال الاقتصادي تدخل ضروري ومطلوب لضمان النمو التلقائي للنشاط الاقتصادي وللحيلولة دون قيام قوى معينة كالاحتكارات والتكتلات من شأنها أن تعطل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة تحقيقا لمصالحها الخاصة «(١)» .

(١) نريد هذه النقطة توضيحا بقولنا أنه إذا كان هايك يدعو إلى التطور التلقائي فسوف يكون متناقضا مع نفسه إذا دعا إلى رفع الدولة تماما عن توجيه النشاط الاقتصادي واعطاء هذه السلطة التوجيهية إلى قوة احتكارية هي أشبه ما تكون بدولة جديدة في المجال الاقتصادي .

ليوشتراوس وصحة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين ف. ميلر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون - زينوفون - ابن ميمون (١) - الفارابي - مارسيليو بادوا كما شملت من بين المحدثين ماكيافيلي - هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو - بيرك - نيتشه .

ورغم كل هذا العطاء الواسع الذي قدمه شتراوس فإن فضله

(١) ابن ميمون أو « مايمونا نيدس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون الذي عاش ما بين عامي ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذي عنى بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عنى ابن ميمون بدراسة آراء المنكلمين حيث خلص الى رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة - لا علم الكلام - هي التي يمكن أن تقودنا الى المعرفة بالذات الالهية وبحقيقة العالم ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب موريه نيفوخيم (دلالة الحائرين) الذي ظل الفلاسفة المدرسيون في العصور الوسطى من أمثال الاكويني يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقي هذا الكتاب حفاوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا وليبنز . . (المترجم)

على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من الدارسين الذين جاءوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من اعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر انجازاتهم في هذا المجال امتدادا لانجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى فضله بشكل أو بآخر .

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية . وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينفذ من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحى » أو « التعليم في المجتمع الديمقراطي » . وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرستوفانيس ولوكريتياس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكس فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر .

وإذا جاز لنا أن نتنبأ ، فإن العقود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الموجه الرئيسى لتلك الدراسات . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدامى ، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع الى ذلك بعشقه للماضى أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فإن شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخى للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخالص في رأيه مقاعد المبدعين الخالص ، وهو الأمر الذى يعنى في تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهمود والانحلال .

وعلى هذا فان علينا أن ننظر الى شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وان ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذي اختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى الى هذا النهج الذي انتهجه شتراوس هو الفارابي، ذلك أن الفارابي فيما يحدثنا شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التي قد يجرها عليه اقصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا عرض الفارابي لأفلاطون على نحو ينم عن ايمانه بآراء أفلاطون وان لم يعلن ذلك صراحة .

وعلى هذا فقد حذا شتراوس حذو الفارابي في طريقة التأليف وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكي يضرب عصفوريين بحجر واحد ، فهو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم في الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس انما هي محاولة جد شاقة ومضنية ، فهي تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شتراوس في أصول ومبادئ التأليف الفلسفي ، ثم هي تستلزم بعد هذا النظر في سائر مؤلفاته في ضوء هذه المبادئ والأصول ، ثم هي تستلزم ثالثا النظر في النصوص الاصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم شتراوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه بكثير غاية هذا المقال الذي ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على الفكر السياسي لشتراوس . وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نتبين الى أي حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير الى أن شتراوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسي له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده في مقال له بعنوان « ما هي الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة

السياسية للأشياء وللمعرفة النظام السياسي الفاضل » ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد حقيقي من أجل المعرفة ، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة . . لكي يسجل أن أى فكر سياسى لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأى أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شتراوس هنا يتابع نهج سقراط الذى كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التى تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية ، وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الإقذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة ، لكن هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية، وهى لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك الفروض ، ووضعها فى محك النقد والتحليل ، وتجريدها مما يرتبط بها من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى الا المبادئ الشاملة التى تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فان الفلسفة السياسية هى محاولة دائبة وواعية قدر ما هى متماسكة وصارمة لاحلال المعرفة محل مجرد الرأى أو الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذى تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس على هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هى بحث فى طبيعة الأشياء ، ومن ثم فان الفلسفة السياسية باعتبارها فرعا من الفلسفة هى بحث فى طبيعة الأشياء السياسية فاذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان جواب شتراوس انها تلك الأمور التى ما كانت لتصبح واردة لولا وجود الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأمور التى يعايشها كل مواطن عادى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ، والحرب . والسلام، والهدنة . . . الخ .

ان صاحب الرأى السياسى ينظر الى كل شىء من هذه الأشياء

في خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهي تحاول النظر الى الكل الشامل او بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء .

ان الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل ما العدل ، او ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكي يتساءل ما الذى يعد ذا طبيعة سياسية ؟ او ما هى حدود النطاق الذى ينتمى اليه كل ما هو سياسى ، او ما هى قصة الحياة السياسية بالكل الاشمج ؟

ان هذه الأسئلة وامثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية وبعبارة أخرى فهي تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو السياسى عما هو غير سياسى ، ومع هذا فلئن كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطاً ضرورياً لقيام الفلسفة السياسية الا ان هذا الشرط الضرورى ليس شرطاً كافياً لقيامها ، ذلك انها تستهدف في نفس الوقت هدفاً أساسياً آخر هو التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه عملى عن النظرية السياسية التى هى نوع من التأمل النظرى الخالص . والواقع ان البحث فى ماهية المجتمع الفاضل او النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد الرغبة فى التأمل النظرى ، وانما تفرضه ضرورات عملية وملحة . ان القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية انما ينطلقون فى حقيقة الأمر من خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع اننا حينما نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فاننا نكون قد بدأنا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا فى الوقت ذاته عن دائرة الرأى أو الاعتقاد الشخصى ، وهكذا يتضح أن العمل السياسى هو بداية الفلسفة السياسية باعتبار أنه ينطوى دائماً على توجه ضمنى نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الأقصى فى مجال السياسة .

فاذا ما شئنا أن نجعل ما سبق فى عبارة وجيزة فان الفلسفة

السياسية في صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهذا هو اول العناصر المكونة لها ثم هي بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثاني عناصرها وأخيرا فهي في الوقت ذاته محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسي الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هي أن الفلسفة السياسية فرع من الفلسفة . لهذا فانها أولا وقبل كل شيء معرفة فلسفية شأنها في ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من أنها في المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهي لا تكتفى بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها تصل الى اعماق أعماق الجذور ، وعلى هذا فان الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفي للظواهر السياسية ، ومع هذا فان شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وان كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر اليها باعتبارها نوعا من التناول السياسي للفلسفة أو أنها هي التدخل السياسي الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين في النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من التناول الفلسفي للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسي للفلسفة) يقودنا بالتالي الى منظورين متقابلين في تبرير وجود الفلسفة السياسية اذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظاهر السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ، وانطلاقا من المنظور الأول فان مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية أما من خلال المنظور الثاني فان مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به في مجال هام هو الحياة السياسية .

ذلك بايجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية ، فاذا

انتقلنا الى دراساته التي أرخ فيها لعدد كبير من الاعلام في هذا المجال وجدنا أن هذا المفهوم الذي طرحناه هو الموجه الرئيسي لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقا من هذا المفهوم أن يقدم دعما قويا لوجهة النظر التقليدية التي ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقي للفلسفة السياسية في العالم القديم ، وأن أعماله هي التي مهدت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننا اذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التي طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

- ١ - سعى الى المعرفة الحقيقية .
- ٢ - استهدف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية .
- ٣ - محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسي الأمثل .

ثم تطورت الفلسفة السياسية في صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدي الفلاسفة اللاحقين كالرواقين وشيشرون ، كما نقلها الى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) .

ولعل أهم أسهامات شتراوس في احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل في دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرسطو فانيس وزينوفون وأفلاطون .

لقد حمل أرسطوفانيس بأسلوبه الشعري حملة شعواء على آراء سقراط منددا به وبغيره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية !!

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى الذين اهتموا بالتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الارسطية ، ووصفهم بالمدرسين راجع الى تلك التسمية التي اطلقها عليهم الفلاسفة الانسانيون في عصر النهضة تحقيرا من شأنهم وادانة لطابع التبعية التي اتسمت بها فلجفتهم التي لم تكن في رأى الانسانين أكثر من مقررات دراسية تدرس في المدارس . . (المترجم) .

أما زينو فون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرسطوفانيس ، ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر المأثورة عنه وهي أنه كان رائدا للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحدا من الذين تجاهلوا كما وصفه أرسطوفانيس ، فضلا عن ذلك فقد كان بوجه عام رائدا للاهتمام بكل ما في الإنسان من جوانب انسانية (النبيل - العدالة ... الخ) ، ويرى شتراوس أنه من الصعب أن نقطع بأن أيًا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التاريخي وهل هي الصورة التي رسمها له أرسطوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينو فون وأفلاطون ، ومع هذا فإن من الجائز جدا فيما يرى شتراوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرسطوفاني وسقراط الزينو فوني الأفلاطوني راجعا إلى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الخلقية والسياسية لدى سقراط .

إننا إذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينو فون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والانسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة . لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الأساسى الذى تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التى تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التى يتكون منها ، وعلى هذا فإن طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تبدى الا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف إلى المعرفة الا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها

(١) من أمثلتهم طاليس - انكسيمينس - انكساجوراس - (المترجم) .

بالبعض ، من هنا يمكن أن ننظر الى موقف سقراط من الظواهر السياسية فما هي الا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه ، وينبغى على الفيلسوف الحقيقي أن يسعى الى معرفة جوهرها في اطار علاقتها بالكل الأشمل .

لقد استطاع شتراوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية انما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أى شيء لا تتجلى الا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فان طبيعة الانسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الانسانية التي تتسم بالنطق والعقل . وعلى هذا فان الخير بالنسبة للانسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقى مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسى فان فضيلته تتمثل في أن يسوده العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التي سننها الحكماء ، ففي الحالتين يكون الشيء في نصابه ويكون الحكماء في المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات .

ومن الجديد بالذكر في هذا المجال أن التمييز الذي يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح انما يلعب دورا كبيرا في تناوله لفلاسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور في معارضته للرأى الذى طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الإصلاح السياسى ، وفي رايه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الإصلاح وانها ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكى يحتذى به ، ولكنها نوع من التأمل النظرى الخالص الذى يوضح مجال

الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، انها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية للدولة المدينة ، تلك التي تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وان تعذر اقامة هذه الدولة الأفلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن أفلاطون ، بل انه يعتمد عمدا فيما يرى شتراوس ان يقدمها لنا مثلا يتعذر تحقيقه لكي ننصرف بجهدنا الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكي نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفي هذا الخصوص يؤكد شتراوس في أكثر من موضع من كتاباته ان فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعي العملي ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة في عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التي تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل أن من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التي لا يحكمها منطق فلسفي ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيثما وجدت هذه الجهود في محاولة اصلاح عيوب الأنظمة القائمة فعلا وليس في محاولة اقامة دولة مثالية خالصة .



ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي ازدهرت بصورة او بأخرى ابان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو في الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال ماكيافيلي الذي يعده شتراوس مؤسساً للحدثة (١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه

(١) يلاحظ هنا ان شتراوس كان في بدائه الامر يعتبر توماس هوبز مؤسساً للفلسفة السياسية الحديثة ، حيث كانت مفاهيمه عن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل هذما أساساً للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيافيلي كان اسبق من هوبز في هدم التصورات الكلاسيكية، ومن ثم فهو الذي يعد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة (الملاحظة هنا للمؤلف يوجين ميللر) .

للمرة الأولى أزمتهما التي نبعث من خلال الانتقادات التي وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك ، ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التي تمثلت ذروتها في الفكر السياسي الذي كانط وهيجل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزمتهما من خلال أوجه النقد التي وجهها نيتهش الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التي ما تزال قائمة الى أيامنا هذه .

لقد سار المحدثون على نهج سقراط في النظر الى الفلسفة السياسية على انها محاولة معرفة الامور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا في نظرهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها ويتضح هذا مما يلي :

١ - ظل المحدثون يحتفظون بالترفة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من أجل التأمل ، ولا سعيا الى الحقيقة في ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية ، وهذه السمة لا تصلق على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الانسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدرا أكبر من الرفاهية واشباع الحاجات . وهكذا امتزج لديهم النظر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة .

٢ - واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم بوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوي على فروق كيفية بمعنى أنهم يوحون بين ما هو « مادي » وما هو « طبيعي » ، ومن ثم فقد حدا بهم هذا الموقف الى الشك في أن الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموما تشغل مكانا متميزا في الكون ، وهو الأمر الذي يعد هدما للأساس الذي اقام عليه سقراط نقده للسابقين عليه .

٣ - ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسي الأمثل

لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لماهية النظام
الفاضل وامكانية تحقيقه ، ولعل ماكيا فيلي فيما يرى شتراوس هو
المثال البارز الذي حدا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين في
رفضهم للتصور الكلاسيكي للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ماكيا فيلي
فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التي يستحيل تحقيقها
عمليا ، ذلك أنهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغي أن يفعله الانسان
لا ما يفعله في الواقع وهكذا أصبح المحور الذي يدورون فيه هو
محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذي جعل من
تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ .

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة
الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذي لا يفتأ يثيره في
دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذي يقفز
الى الذهن وي طرح نفسه بالضرورة في هذا المجال ونعني به أين يقف
شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغي أن
نشير الى أن شتراوس يتحدى تحديا سافرا تلك المقولة السائدة
التي تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبديل
الكلاسيكي في تصويره للمجتمع والانسان . لكن هل يعني
هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز اليها في مواجهة
الفلسفة السياسية الحديثة . ان هناك من القرائن العديدة ما يعزز
هذه الوجهة من النظر ، فستراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن
خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات
الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ المآخذ
المختلفة على الفلسفة الحديثة في الوقت الذي لا يشير فيه الى
مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، فضلا عن ذلك فهو يشير
بصراحة الى أن التصور الكلاسيكي للانسان كان اكثر شمولاً
واحاطة من تصور المحدثين ففي حين كان الكلاسيكيون على وعي
شديد بما في الانسان من جوانب سامية ومشركة وما فيه من جوانب
قائمة ومظلمة في الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القائم

فى الانسان وكان هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذى ركز عليه المحدثون وكانما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه فى ذلك شأن كثير من الظواهر التى اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة اخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التى اشتهر ماكياڤلى بابرازها الا وكانت — فيما يقول شتراوس — معروفة تمام المعرفة لزينوفون ، ناهيك عن افلاطون وارسطو ؛ صحيح أن كل شىء يتخذ لونا جديدا لدى ماكياڤلى لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا الى اتساع فى الأفق بقدر ما هو راجع الى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماكياڤلى ينطبق كذلك على الكثير من افكار سواء من المحدثين .

ومن ناحية اخرى فان شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوى دائما وبالضرورة على ايمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرنا من أن نثق تماما فى صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست فى وضوح المشكلات ، وان الفيلسوف الحقيقى يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته فى حل ما أقوى من ادراكه للطبيعة الاشكالية لهذا الحل ، وان الانهيار الواضح فى الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة الى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفا شافية لما نعيشه ، خاصة واننا فى ايماننا هذه نعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا .

* * *

ثمة حقيقة هامة تؤكدها دراسات شتراوس ، تلك هى أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهى تحيا دائما مهددة بالاختار ، وهذه الاخطار التى تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثانيهما يتمثل فى

المنافسين التقليديين للفلاسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفي سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها ازاء هذين المصدرين الداهمين احدهما أو كليهما معا .

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الذود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التي تجعل مجتمعنا سياسيا معينا معاديا لفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي الى تحجيم هذا العداء أو تلافيه .

ان هذا الصراع الأزلي المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قدر الفلاسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يركز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق ، ركائز يدّعون لها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روي ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصدمون مشاعر الناس فيما القوه واعتادوا عليه وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية، الى معتقداتهم الدينية ذاتها .

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها للكافة ، وفي رأي هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس هو مكن الخطر الذي يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقي يكمن في المعتقدات الزائفة والخرافات والخزعبلات التي تعيش في وجدان الناس وعقولهم ، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيري كفيل بتعويد الناس على تقبل الحقائق ورفض الأباطيل . ورغم أن هذا الرأي قد أثبت صوابه الى حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة

التي بدأت تركز على المبادئ الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير من حرية الفكر والفاعلية ، الا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة للكافة أو بعبارة أخرى اضمفاء طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل .

ومن الجديد بالملاحظة في هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد الإشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى في أكثر من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلسفة ، وأول هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التي يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة هي التي يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسي الأمثل ، وأنها هي التي يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهي بذلك تعصم الممارسات العملية من الوقوع في تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ، ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا لمنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن في بعض المجتمعات أن يخفوا جانباً من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها الا ما يمكن أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلاسفة في كثير من العصور الى ما يشبه الطوائف السرية(١) التي تقتصر تعاليمها على أتباعها وحدهم ، وكثيرا ما عمدوا أعمدا في التقيية والتخفى الى

(١) لعل أبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا » وهي جماعة لا تعلم الكثير من المنتمين اليها نتيجة لما أحاطوا به أنفسهم من السرية والأرجح أنهم مجموعة من المفكرين النسيعيين الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ، والذين كانوا يؤمنون بأن السرية قد دخلها من الجهل والضلالة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة ، وإذا حاولوا المراج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادئ العقيدة الإسلامية ..
١ المترجم) .

صياغة هذه الآراء على نحو يعجز العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة
إشارا للأمان والسلامة ، وقد آن الأوان في رأى شتراوس لاعادة
اكتشاف هذه الفلسفات التي تقول في باطنها غير ما يقوله ظاهرها ،
خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى
الذى تحقق في مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود
أو حدود ، والواقع أن استقراء تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول
شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا
يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التى لا يفهمها الا خاصة
الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات
جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وحمل لوائها
في الوقت الذى يجنبون فيه أنفسهم مقبلة التعرض لرد فعل المجتمع
الذى قد يجد في آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الأخلاقية والسياسية
والدينية ، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة في أى مجال
من المجالات ، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو
المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عداوات ، فقد كان هناك
تنافسون التقليديون للفلاسفة في حمل لواء المعرفة والحكمة ،
وعلى سبيل المثال فقد تعبن على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين
في العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية في مواجهة
الشعراء والخطباء بل وفي مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالأبيقوريين
ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا
حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على
الدين ، ذلك أن النص المنزل في رأى هذه الأديان هو الفصل
النهائى للحقيقة ، بحيث لا يجوز احتمال الضلال والاشتباه الى نتائج
مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد
سطوة هذه الأديان الى تكمين أفواههم والامعان في التقية والتخفى
والكتابات الباطنية .

وإذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت في زماننا هذا ولم تعد
تمثل ذلك الخصم العنيف المرعب الذى طالما بطش بالفلاسفة

والعلماء إلا أن هذا لا ينبغي أن ينسينا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أفدح ما واجهته من سائر خصومها على الإطلاق .

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بل والازدهار في بعض الأحيان الى أن بدأت في عصرنا هذا في الذبول والتحلل . وهو أمر قد يثير الدهشة في بادئ الأمر اذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ في الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانبا كبيرا من سطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذي ترتعد له فرائص العلماء والفلاسفة ، والجواب على هذا في رأي شتراوس أن الخطر الجديد الذي تهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساسا في ظهور تيارين مدمرين هما « الوضعية » « Positivism » والتاريخية Historicism والى هذين التيارين ترجع في رأي شتراوس تلك الأزمة التي أطلق عليها أزمة العصر ، ولنتوقف الآن قليلا عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس .

إن هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظري والآخر عملي ، أما الجانب النظري فيتمثل في ذلك التدمير الذي أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعي من ناحية والاتجاه التاريخي من ناحية أخرى وتعاضل تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكري الوقت الحاضر ، أما الجانب العملي فيتمثل في أن العالم الغربي لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه .

إن الوضعية كما يعرفها شتراوس هي تلك الاتجاه الذي يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى هذا فهي تنتقص من قدر المحاولات التي تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسي الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبغي أن

تستبدل به العلوم السياسية بتلك التي تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتي تكتفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا الى اقتراح ما ينبغي أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمتل والنظام السياسى الفاضل الا أن أنصار الوضعية فى القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا تجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسى التوصل الى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعى ليس موجها الى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف الى سائر العلوم الانسانية(١) تلك التى لا سبيل الى تقدمها فى رأى الوضعيين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك سبيلا .

فاذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثانى وهو التاريخية وجدنا أن شتراوس ينظر اليه باعتباره حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت أوضح ما تكون فى أفكار هيجل ونيتشه وهايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه « التاريخية النظرية » أو « التاريخية التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل فى أعمال هيجل ، وطبقا للتاريخية التأملية فإن العلم تتمثل مهمته فى تأمل الحركة التاريخية التى ما هى فى جوهرها الا تطور عقلى ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من فلسفة التاريخ بديلا للفلسفة السياسية بمعناها السيقراطى ، فالغليبغة السياسية .فى تصورهِ لا ينبغي أن تعنى بما يجب أن تكون عليه الدولة ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا فى لحظة تاريخية

(١) العلوم الانسانية : هى تلك الطائفة من العلوم التى تدرس الانسان باعتباره فردا وباعتباره فى جماعة فى الوقت ذاته لهذا يطلق عليها أحيانا « العلوم الاجتماعية » - (المترجم) .

معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجيلي نجد أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثاني من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخية الوجودية » أو « التاريخية الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من موجات الحداثة ويعتبر نيتشه رائده الروحي ، كما يعد هايدجر أبرز المدافعين عنه في القرن العشرين ، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل في أن الانسان لا يمكن فهمه الا في ضوء التاريخ لكنها تختلف معه في ان التاريخ — فيما ترى — ليس تطورا عقليا ، بل أنه لا يمثل تطورا صاعدا بالضرورة ، وفي رأى هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذي تمت فيه ولا يمكن أن تنفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فان التاريخية الراديكالية تتفق مع الوضعية في رفضها امكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان في رأبها أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذي يصدق على كل زمان ومكان والذي تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما بنمط تاريخي معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربي المعاصر ، وقد يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاءه في العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وان اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية ، فان هذا لا يعنى أنها ترضى عن الموقف الوضعي ، فهي ترفض الوضعية في الوقت الذي ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعي ، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم انما هي مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة الا في حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هي ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، انها ملامح

الأزمة التي تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التي وجهتها إليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية في رأى شتراوس وينبغي العمل على انتشارها من سقطتها وإيقاعها على قدميها من جديد .

إن شتراوس لا ينظر إلى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطاً لاستمرار المجتمع في الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التي يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرستها في وجدان الإنسان الغربي حيناً من الدهر قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التي سبقت الإشارة إليها .

إن أهم المفاهيم التي طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة في هذا المجال تتمثل في مبادئ الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال في إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر في كل مكان ، رابطة تتكون من أهم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالاً كانوا أم نساء ، كما انبعثت الآمال كذلك في إمكان تحقيق السلام العالمي والرخاء الشامل لكل بني البشر نتيجة للاستنارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التي تكفل هذه الحقوق بالإضافة إلى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا في تحقيق المزيد من الرفاهية لبني الإنسان في كل مكان .

إن كل هذه الآمال التي انبعثت يوماً ما عادت لكي تتزعزع ولكي تصبح من جديد موضعاً لاعادة النظر وهكذا اهتزت مقاصد وغايات .

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التي أدت إلى اهتزاز الموجات الفكرية للعالم الغربي لم تجيء من هذين التيارين وإنما جاءت في رأى شتراوس أولاً وقبل كل شيء من

الشيوعية ، تلك التي نظر اليها الكثيرون من المفكرين الغربيين في بداية الأمر على أنها حركة موازية للبرالية تستهدف في نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية من اقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر رجالا ونساء ، ثم اثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار للقهر والظلم والحرمان والاستبداد ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم الذي طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجل للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديمقراطية الليبرالية وليس اقامة مجتمع عالمي ، وفضلا عن ذلك فإن التجربة ذاتها التي شككت الغرب في امكان قيام مجتمع عالمي قد شككته كذلك في أن الرخاء شرط من شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق في أن التقدم العلمي قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بالفعل، هكذا يتبين عمق الهزة التي أصابت مفاهيم المجتمع الغربي ومنطلقاته النظرية ، ابتداء من خيبة الأمل في التجربة الشيوعية وانتهاء الى الضربات التي وجهتها اليه ، صميم مبادئه والاتجاهات التاريخية والوضعية اذ لم تعد الليبرالية بكل معطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات الا نمطا من الايديولوجيا التي يستحيل اثبات صدقها ، وما دام الأمر كذلك وما دامت الديمقراطية الليبرالية نوعا من الايديولوجيا التي لا تقبل اختبار الصدق ، فقد امتنع على الانسان الغربي أن يؤمن بها بكل جوارحه ، شأنها في ذلك شأن سائر المبادئ التي رسختها في أعماقه الفلسفة السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت النتيجة العملية لهذا كله هي اما أن ينحرف الانسان الغربي الى العدمية واللامبالاة بأية اهداف ، واما أن ينحرف الى نوع من التعصب الذي يحاول أن يكبت به تلك الشكوك الداخلية التي انتابت ايمانه بما هو صواب وحق .

رأينا كيف ان الفلسفة السياسية كانت دائما فيما يرى

شتراوس مطالبة بالدفاع عن نفسها. ازاء مختلف الخصوم وأن سبيلها الى ذلك تمثل أساسا في المحاولات المستمرة من الفلاسفة لاثبات مزايها ومدى ما يمكن أن تقدمه من الخدمات الى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة في الوقت الحاضر بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذي لم تشهد له مثيلا من قبل ، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيارى الوضعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوي عن الديمقراطية الليبرالية مبهرنا بذلك على أن الفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصمود والتصدي للتيارات النظرية المناوئة ، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التي تتهدد الديمقراطية الليبرالية من الداخل والخارج ، أما الاخطار الخارجية فتتمثل في رأى شتراوس في أنظمة الطغيان تلك التي لا يقدر الوضعيون ما ينطوي عليه من الخطر ، وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الأنظمة ، وإن سائر الفروق ما هي في الحقيقة الا فروق في الكم لا الكيف ، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية في رأيهم تبرر القول بأن الديمقراطية الليبرالية نمط من الأنظمة أفضل من سواء . أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديمقراطية الليبرالية وإن لم تكن أفضل النظم التي يمكن تصورها نظريا الا أنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهي النظام الذي يلبي متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر في عالمنا المعاصر . ذلك أنها في الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكي القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحسيفة التي يقوم عليها أناس أكفاء هو أفضل من أى حكم مطلق ، وبالإضافة الى هذا فإن الفلسفة السياسية لديها فرصة في الوجود في ظل الديمقراطية الليبرالية أفضل مما لديها في ظل أى نظام قائم على الطغيان .

أما الخطر الداخلي الذي يتهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يتمثل في « انحدارها » المستمر الى المناداة بالمساواة هادمة بذلك مبدأ أساسيا من المبادئ التي آمن بها روادها الأوائل ونعني به الايمان بالتفوق البشرى والتميز الطبيعي الذي يؤتاه البعض دون الآخرين . ان انكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى انما يعنى الغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل ، بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انساني وما هو انساني .

ومرة أخرى فان هذا الاتجاه الذي يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الايمان بالمساواة انما يرجع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن تحل النسبية محل الاطلاق في مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانية .

ولنتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذي يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة واننا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الأزمة الى تدهور وانحلال الفلسفة السياسية .

ان شتراوس يرفض التفرقة التي أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية Facts وبين القيم values كما يرفض تلك القطيعة التي يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense (١) .

وفي رأى شتراوس انه اذا جاز للعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الاحكام القيمية وتستبدل بها العبارات الوضعية ، فان

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذي يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى، انه ادراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتعمق أو النقد أو التحليل أو القياس لهذا فهو ادراك يفلب عليه الطابع الكيفى لا الكى - (المترجم) .

هذه الاحكام لا غنى عنها في مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو ماكسى فيبر نفسه الذى نادى باقامة علم اجتماعى متحرر من الاحكام القيمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فان المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الاحكام القيمية استخدامها واعيا وذكيا ومتعمقا ، وليس النظر فى امكان الغائها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، واذا كان الوضعيون يرفضون الاحكام القيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة اصلا وإيمانا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فان شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكد الاحكام الفطرية للانسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الانسان ويدمغه بالظلم أيا ما كان موقعه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فان هناك ظاهرة الاعجاب الفطرى بالتفوق الانسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستدعى الى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومينولوجين) على أهمية الاحكام الفطرية التى يصدرها الانسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك ، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين الفهم المشترك ومفاهيم المعرفة العلمية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوى عليه من أحكام قيمية أساسا للبحث العلمى أو الفلسفى .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومينولوجيين الا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومينولوجى فى أكثر من جانب ، فشتراوس أولا يشك فى امكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمى واعتمادا على الفهم الفطرى وحده ، ذلك أن العالم المعاصر هو حصاد للتقدم العلمى أو هو متأثر به على أضعف الايمان ، كذلك فان شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفى

ذو طبيعة دياكتيكية بالمعنى السقراطي فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسي ثم يتجه الى الصعود نحو معرفة الجوهر او طبيعة الاشياء القائمة في عالم يعلو على المدركات الحسية .

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقده للوضعيات الا أنه لا يعدها خصمه الأول ، فهو يرى انها غير قادرة على الصمود في وجه الانتقادات التي وجهتها اليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هي في الحقيقة العدو اللدود للفلسفة الذي يتسم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا ، ومن هنا فإن دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعيها النظري والرايديكالي .

ان التاريخية النظرية التي تطورت على يد هيجل ثم واصل المناذاة بها في القرن العشرين بعض المفكرين الهيجليين من أمثال الكسندر كوييف «Alexandre Kojève» ترى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطي قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التي تنظر الى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا للكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغي أن تخلي السبيل للعلوم السياسية ، تلك التي تصف ما تمخض عنه التطور التاريخي فعلا ، لا أن تنظر الى ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي الأمثل ، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو في الحقيقة الا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخي وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة ، غير أن شتراوس يرفض هذا التصور الذي تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل في أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل انه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهي أن الواقع التاريخي في لحظة معينة ما هو الا وعينا العقلي بهذه المرحلة ، وفي رأى شتراوس أن معرفتنا العقلية في أية مرحلة من مراحل التاريخ هي أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية، فالفلسفة تمثل سعيا دائما الى معرفة طبيعة الكل الأشمل ، لكن هذه

المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة في أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فإن السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغى أن يكون عليم النظام السياسى الأمثل ؟ » يظل دائما سؤالا واردا وملحا وحيويا ، وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلا تاما .

وإذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها ، صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل اليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فإن فى معرفتنا بالتاريخ ، وبتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يهدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لا نستطيع التوصل الى ما هو أزالى دائم ، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائما أسئلة معينة شغل الفلاسفة فى كل العصور بالاجابة عليها ، ومن بين هذه الأسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانبا من المعرفة على الأقل غير مشروط بأفاق تاريخية معينة .

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للاجوبة عليها ، تلك الاجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد اثاره السؤال ينطوى دائما على جانب من الاجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى اطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فاننا ندرك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الاجابة فيه ، وهكذا اخلا التاريخيون الراديكاليون فيما تصوره من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بطروف تاريخية معينة ،

فالتساؤلات الأساسية في مجال الفلسفة ما تزال هي نفس التساؤلات سواء في عصر سقراط أو في عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هي كل ما يحتاج اليه الأمر لكي توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطي .

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهي أن شتراوس وإن كان يرفض الاتجاهات التاريخية إلا أنه مع هذا يؤمن أشد الإيمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وإن ثمة فارقا أساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخي مرتين باللحظة التي انبثق فيها وبين المناداة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذي يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفي ، وهو ما عمد إليه شتراوس في دراساته التي يغلب عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذي تقول به الاتجاهات التاريخية ، بل إن دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر إليها في مجملها على أنها محاولة للتصدي لما تقول به الاتجاهات التاريخية ، ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وإن كانت تشهد تقدما في المجال العلمي ، إلا أنها في الواقع تشهد تدهورا في مجال الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة في نفس الوقت ، ومع هذا فإن أنصار هذين التيارين يحاولون إيهامنا بأن أفكارهم هي نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة في سياق من التقدم العام في كافة المجالات العلمية .

وانها لمغالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاظ للفلسفة السياسية ، وهو ايقاظ سوف تعقبه في اعتقادنا صحو لا شك فيها .

كارل بوير

بقلم : انطونى كوينتون

إذا نظرنا الى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعنى بهم لوك وبنثام جون ستيوارت مل — لوجدنا انهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو فى ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى اليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها فى رايه يدركها العقل كما يدرك البديهيات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة إذا أخذنا مى الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل فى أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقى ، وفى الوقت الذى نجد فيه الانسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل أنه كثيرا ما يعتدى على سواء وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة الى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدى ، وتنتصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفى مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذى يتسم بأولوية مطلقة اذا ما قورن بغيره من الحقوق ، وهى أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة الى برهان .

أما عند بنتام وعند جيمس مل فإن الحرية وما يدور فى فلكها من المطالبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست فى حد ذاتها خبرا بديها واضحا بذاته ، أنها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل انها أحوج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فإن اعتبار هذه المطالبات

خيرا يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفاعليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هى الخير الوحيد الواضح بذاته الذى لا يحتاج الى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة فى المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواه على تحديد نوع النشاط الذى يجلب له السعادة .

ومن ثم فلا ينبغى أن توضع العراقيل والقيود التى تحد حرية كل فرد فى اختيار النشاط الذى يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل محبذا للحكم الديموقراطى باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره — فيما يبدو — على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم فى مواقعهم يرتهن دائما بما يحققونه من مصالح الجماهير التى انتخبتهم ودفعت بهم الى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديموقراطية موقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كا أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما — وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هى التى تشكل الإنسان وتطبعه بقالب معين — كانا يرفضان القول بأن هناك إنسانا أسمى أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتلمس نوعا من الايمان بالمساواة فى تلك العبارة الفضفاضة الشهيرة التى قال بها بنتام وهى «علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد» ، وصحيح كذلك أن ما أشار اليه بنتام فى معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوى كذلك على دعوة ضمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذى ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذى ليس لديه شىء على الإطلاق من هذه الخيرات فإن منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتخّم بالخيرات ،

وهكذا فإن الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التى تنم بشكل ضئى عن أن بنتام وجيهس مل كانا من دعاة المساواة الا أن — موقفنا من المساواة لم يعلننا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذى أعلننا به من موقفنا من الحرية والديموقراطية .

ثم بجىء جون ستيورات مل الذى ورث عن أبيه وعن بنتام معا ايمانها بالمنفعة ودعوتها الى الحرية ، وأن كان فى الحقيقة قد طرح تصورات الخاصة لهذه المفاهيم التى تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات أبيه ، فالمنفعة عند جون ستيورات مل أعقد بكثير من أن تكون نوعا من المتعة أو البهجة ، كذلك فإن الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة فى حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر اليها باعتبارها حقا طبيعيا خالصا لا ينبغى أن يعق على أية شروط، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد أنكر جون ستيورات مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية ونقته المفرط فيها ، وفى رأيه أن الديموقراطية الذى تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيرا ما تؤدي فى نهاية المطاف الى مصادرة الحرية الفردية .

أن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغى أن تتم من خلال ساعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح العمل الاجتماعى .

وأخيرا يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير الى أن مل وان كان مؤمنا أشد الايمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية الا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنه فى كتاباته المبكرة ، إذ أنه فى الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسى » قد اتجه الى تحييد نوع من الاشتراكية التى تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باتباع سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع ان كتابات جون ستيوارت مل فى مجملها ظلت تمثل اقوى دفاع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المنطلق الاساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية او فى محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فما آراء ليونادر هوبهاوس فى دولة الرفاهية الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التى نادى بها جون ستنوارت مل فى اواخر مراحل تطوره الفكرى وما آراء هايك فى الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا ترديد لتلك الآراء التى سبق وأن نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهاوس وهايک يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكرى .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالى ، وطرحت لأول مرة تعديلات جوهرية فى النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التى يطرحها مل .

ان بوبر يذكر فى مقدمة « المجتمع المفتوح » ان هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر «مقر الاتجاه التاريخى» بأنه موجه الى تلك الاعداد التى لاحصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا فى براثن العقائد الفاشية والشيوعية ، واصبحوا ضحايا تلك المقولة الخاطئة التى تؤكد على حتمية التاريخ وثبات قوانينه ، ومن هنا يتبين لنا ان المدخل الاساسى الذى يحاول بوبر ان ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين سوفى مقدمتهم انصار الفاشية والشيوعية — واقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التى تذهب الى ان التاريخ تحكم مساره قوانين محددة ومؤكدة، وأن المأمن بهذه القوانين فى مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فان المدخل الاساسى الذى اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقا من ان الطابع الشمولى الذى تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها فى التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا

استجابة لتلك المقولة التي تفرض علينا أن نبدأ منذ الآن فى صياغة حياتنا طبقا لمقتضيات المرحلة المستقبلية طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا نكون متسقين مع المنطق الحتمى للتاريخ .

وفى نفس الوقت نجد أن بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية مدعما بذلك هجومه على العقائد الفاشية ، وهو ذلك الهجوم الذى يستهدف فى نهاية المطاف إقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمرا مستحيلا ، من الناحية العملية ، اذ لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل ، بل على العكس من ذلك تماما هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فإن علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ فى هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة فى الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافا بينا عن مفهوم بنتام ، وجون ستيوار مل ويتمثل هذا الاختلاف فى جانبين أساسيين : أولهما يتمثل فى أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الإيجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المشقة والمعاناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل فى أنه يطرح أنكاره فى هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعا من الاقتراحات أو التوجيهات التى ينبغى أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فإن افكار بوبر السياسية ، يمكن اجمالها فى خطبن رئيسيين هما : تنفيذ الأسس التاريخية التى ترتكز عليها النظم الشمولية والتى تنطلق منها فى رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولا بعرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية ثم نتنقل بعد ذلك الى عرض دعوته الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنلوى دائما على

تناقضات منطقية ظاهرة ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التى يدور حولها فكره السياسى .

ولعل أهم الانتقادات التى وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخى هى التى وردت فى كتابه «فكر الاتجاه التاريخى» والذى يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسى فى تحديد مسار التاريخ ولما كنا لانستطيع أن نتنبأ سلفا بالمسار الذى سوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالى أن نتنبأ سلفا بالمسار الذى سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذى يتحكم فى التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجيا ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التى تشتمل عليها الذرة يمكن أن تستغل فى صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملى ، ومن ثم يمكن التحكم فى مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فإن بوبر يوجه النقد الى منهج التاريخيين فى قياسهم للمجتمع الإنسانى على الطبيعة ، حيث يعمد بعضهم مثلا الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، فى حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوختها ، وفى رأى بوبر أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوى على خطأ جسيم وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تتحكم فى حركتها عوامل متهازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل أجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جدا من العوامل المتباينة التى يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التى يحملها الجنس البشرى والتى يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب — أن لم يستحل — حساب مسارها .

وهكذا فاذا اخذنا فى الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا أن (التطور) الناشئ عنها لا يمثل قانون محدد الاتجاه ، وهكذا فان الصيغة الشهيرة التى صاغها سبنسر للتطور والتى تقوم على التفاضل والتكامل ما هى الا صيغة مبهمه فضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقا فى وضع أية تنبؤات بالمستقبل .

فاذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يعمد اليه مؤرخون من أمثال توينبى وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماما ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفناءها خاضعا لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبى . أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهى لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحى .

ومما هو جدير بالذكر أن بوبر لا يتعرض للأخطاء التاريخية التى يسوقها أنصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة ، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية فى هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم ، ومن ثم فان هدم هذه المقارنات — أن كان لها أن تهدم بطريقة استقرائية — لابد أن يأتين من خلال انجازات المؤرخين لا آمن خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فان التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبؤات التى قال بها انصار الاتجاه التاريخى وعلى سبيل المثال فان الأحوال المعيشية لطبقة البروليتاريا تتفاقم سوءا كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك تماما فقد تحسنت أحوالهم فى سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة فضلا عن أن الثورة الاشتراكية التى تنبأ بها ماركس قد حدثت فى بلد زراعى وهو روسيا القيصرية ولم تحدث فى بلد صناعى متقدم على خلاف ما قالت به النبوءة الماركسية .

والواقع أن بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات

الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليه تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيجل وماركس مبرهنا على أن ثلاثتهم كانوا من أنصار الاتجاه التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من ناحية ثانية .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإن بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه التاريخي تأسيسا على نظريته في تطور أشكال الحكومات والتي وردت في الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية ، فأفضل أنظمة الحكم يتمثل في الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل الى نظام تيموقراطي حربي ، ثم الى نظام تيموقراطي بلوتوقراطي ، ثم يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الغوغاء ، وهو الأمر الذي يفسح المجال في نهاية المطاف لكي يقفز الطغاة الجبناء الى مقاعد السلطة فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور .

ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون أما فكره الشمولي فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التي يتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المقتلة لحي نفسها ، والتي تمسك في يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها في ذلك أحد من عامة الناس ، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولي من خلال الطريقة التي يتم بها اعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم اخضاعها لأنظمة صارمة من التعليم والتدريب على انكار الذات على نحو يذكرونا بطريقة اعداد الكادرات في الاحزاب التي أنشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك في الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل أساليب الكذب والخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة .

وهنا نتوقف لكي نسجل أن هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التي ينسبها بوبر الى أفلاطون من جانب آخر ، إذ أننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحي بأنه يدعو الى تطبيق أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة

الحاكمة ضد عامة الناس ، ولا تجد عنده كذلك ما يوحي بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة فى الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صماء فى جهاز الدولة .

ان كل ما نجده عند أفلاطون هو انه يدعو الى تتولى الصنفة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هى المؤهلة لهذه المهمة تماما كما ينبغى أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهلها بحكم واهبه الطبيعية التى تتناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا Potalitarian

فاذا انتقلنا الى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاهها التاريخى لا يحتاج بطبيعة الحال الى ايضاح ، لكن الذى يحتاج حقا الى وقفة متأنية هو ما ينسبه اليهما بوير من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوى أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

ان بوير يمرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملاحم الفاشية وهذه المبادئ هى :

(ا) القومية والايمان بضرورة اذعان الفرد لارادة الأمة واعتبار كلمتها هى الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعى بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال لحرب .

(ج) الفضيلة الأخلاقية العليا هى مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور العظماء والأممذاذ .

(ز) الاعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع الى انشاء تلك المؤسسات والانتظمة التى عرمتها فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية القائمة على الارهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام القائمة على الكذب والتضليل ، فان نزعاته القومية العسكرية، وعدم اعتداده بقيمة الفرد الا بقدر ما يخدم الدولة ، كل هذا يجعله فى نظر بوير أقل احتراما مما توحى به لأول وهلة توصياته حول

ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التى ينادى بها هيجل ما هى فى حقيقة الأمر الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديموقراطية ، ذلك أن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير فى حين تظل السلطة الحقيقية فى أيدي البيروقراطية التى يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية القرن العشرين باعتبارها امتدادا مريضا لفلسفة هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقا مباشرا لتلك الفلسفة ، كذلك فإن بوسعنا أن ننظر الى هيجل باعتباره منظرا لألمانيا الولهلمينية أكثر من كونه منظرا لألمانيا الهتلرية، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة وأن هتلر نفسه لم يكن يخفى احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذى قرأه هتلر من كتاب «أسطورة القرن العشرين» لألفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعا ويصفه بأنه «شديد التجريد» ! .

إن ايديولوجية هتلر ترتكز بشكل محورى على فكرة مخبولة عن النقاء العرقى ، وهى فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماس الحلول لذلك الوهم الذى تملكه بأن هناك مؤامرة عالمية واسعة النطاق لتحطيم ألمانيا .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فمما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاما فعالا فى تهديد السبيل لظهور الشمولييات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردى ، من خلال دفاعه القوى المتناسك عن المذهب الجمعى ، بل أن بوهر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعى بمعناه المنهجى ، أو بعبارة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير فى العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوهر يقف مع ماركس فى جانب واحد ازاء جون ستيوارت مل الذى يقف من هذه القضية فى جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغى استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادئ السيكولوجية التى تتسم بأنها صادقة فى كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوير لقولة بل الا انه لا يرى ثمة تعارض على الاطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير فى ميدان العلم الاجتماعى ورفض الجمعية من منطق أخلاقى ، وإدانة ما يقول به المذهب الجهمى من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرفاهة المجموع دون أى اعتداد بكيانه الفردى الخاص .

فإذا ما انتقلنا بعد هذا الى ماركس فى محاولة للتعرف على الصلة بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فإن هذه المحاولة سوف تبدو لأول وهلة نوعا من السذاجة أو العبث الصبيانى ، لأن الصلة بين ماركس والشيوعية ليست فى رأى الكثيرين مما يحتاج الى نظر أو بيان ، ومع هذا فإن الذين درسوا أعمال ماركس دراسـة مستفيضة وبوجه خاص كتاباته المبكرة التى كتبها فى مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا بسهولة الى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوى على أيد عناصر شمولية واضحة ، على العكس من ذلك تماما فإن المجتمع المثالى الذى يدعو اليه ماركس هو فى الحقيقة مجتمع أناركى^(١) تختفى فيه سلطة الدولة وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولى الذى يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو فى الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل المثال فإن فكرة الحزب الطليعى الذى يضم صفوف المتقنين الثوريين إنما هو اختراع لينينى خالص ، كذلك فإن الهيمنة الشاملة للدولة إنما هى تطبيق ستالينى ، أما العنصر الشمولى الوحيد الذى نجده عند ماركس فهو عنصر لفظى يتمثل فى استخدامه لمصطلح « دكتاتورية البروليتاريا » .

وهكذا فإن واجب الدقة والأمانة يقتضى وصف العقيدة الرسمية للمجتمع السوفيتى بأنها ماركسية — لينية أكثر من كونها ماركسية فحسب ، بيد أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن الشق الماركسى

(١) لا نبيل كثيرا الى الترجمة الشائعة ونعنى بها « موضوية » كمرادف حربى لمصطلح الأناركية ونفضل استخدامها مستعربة لا مترجمة — (المنزج) .

فى هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما
فان الشق الماركسى هو الذى يحتل الاهمية الاولى ، وبوجه خاص
نظرية المادية التاريخية التى قال بها ماركس شريطة أن توضح هذه
النظرية فى اطرافها الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع اليوتوبى ، وصحيح أنها
تتسم بالعنف ، لكن هذا لا يعنى أنها تتسم بالشمولية .

ان كل ما يعنيه ماركس بنظرية التاريخية يمكن اجماله ببساطة
خلالما للفهم الشائع المفلوط فى أن قيام ثورة البروليتاريا هى الشرط
الاجتماعية الذى يمكن للانسان من خلاله أن يحقق ذاته وان يتمتع
بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادى .

لا مناص لنا اذن من أن نخلص مما سبق الى أن الربط الذى
اقامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية انها هو ربط يتسم
بالهزال والركانة خاصة اذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار افلاطون
وهيجل وماركس وهم أولئك الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة
نظره . فافلاطون وهيجل كـ: هما كانا من أنصار المذهب الجمعى من
منظور أخلاقى وقد أدى بهما هذا الى طرح نظريات سياسية تتسم
فى المقام الاول بطابع سلطوى ، وان اتسمت كذلك ببعض الخصائص
الشمولية ، فضلا عن ذلك فان افلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من
أنصار الاتجاه التاريخى استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع
هذا فانه حتى اذا سلمنا بأن هيجل وافلاطون كليهما من أنصار هذا
الاتجاه — وهو أمر غير صحيح لأن هيجل وحده هو الذى يمكن
اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخى — اذا سلمنا بهذا جدلا فان
الخصائص الشمولية التى تنطوى عليها أفكارها السياسية لا ترتبط
بأفكارها التاريخية الا بروابط واهية ، أما ماركس وان كان بغير
شك من أنصار الاتجاه التاريخى فانه ليس شموليا على الإطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن ننقل من الحديث عن
الاتجاه التاريخى الى نقطة أخرى فى فكر بوبر تلك هى الصلة بين
الاتجاه التاريخى والفكر الليبرالى وهى صلة لم يتطرق اليها المفكرون

الأميا ندر ولعل كوندورسيه هو الفكر المنهجي الوحيد الذى قال بأن اقتصاد الديمقراطية الليبرالية أمر حتمى تفرضه قوانين معينة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد إشارة ضمنية الى هذا المعنى فى عبارة اقتبسها بوبر من ه . ا . ل فيشر يقول فيها « ان التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءا من قوانينه الطبيعية » .

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكى يصوب خطأ معينا ، هو التناول المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالى ، وحقا ان من الطبيعى بالنسبة لكل الذين ينشدون التقدم ان يلتمسوا البررات والأسانيد التى تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة فى التغيير تظل فى نهاية المطاف هى العامل الحاسم فى عملية التغيير ، وما قوانين التاريخ الا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، انها عوامل لبعث الطائنية لدى كل من يرتكون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من الشموليين أم الليبراليين .

ان التناول المفرط الذى أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين والكتاب ، غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا الى تلك الإنكار التى لا يبالى أصحابها ببدى واقعيتها أو قابليتها للتحقيق ، وبعبارة أخرى بسيطة فإن مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى اذا كان غير قابل للتنفيذ ، أو اذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها أو قبولها .

وفى المقابل فإن مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى اذا كان قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من خلالها الواقع الرهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فإن ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيتهما قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية انما يستند الى أنها قد اناضا فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى

تحقيق الاشتراكية ، ذلك أنهما لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخطئ الطريق أمام الاشتراكية كأمز محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

فإذا ما انتقلنا الى بوبر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البنيان الاجتماعى، وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا إذا كان خاضعا لمجموعة من الموجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل ، وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية إنما هى فى الواقع ذات نتائج مدمرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية قائمة على سياسة « خطوة .. خطوة » وبعبارة أخرى سياسة تستهدف مواجهة المساوىء الاجتماعية الراهنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد بإطار مثالى يستهدف اعادة تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بوبر يركز فى مقولته هذه على عدد من الحجج والاسانيد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل أعلى منشود .

إن العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى ذلك مزاياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغته هذه العلوم من التقدم فأنها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج على النشاط البشرى سياتى فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وعلى هذا فإن أى سلوك عقلانى ينبغى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتميز بالتالى على أن برنامج للتغيير أن يهضى قدما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فإن بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك إجماعا

على أن إزالة الشرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فإن أى برنامج شامل ، بل أن مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بقدر كبير من القهر والعنف .

ثم يضيف بوبر الى الحجتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة اجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وعنا يتساءل بوبر اليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل اذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الاهداف المنشودة لم تعد تمثل احلامنا الذهبية ؟ وانها لم تكن لتستحق كل هذا العناء !! ؟ ، وحتى اذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل اجيال معينة ، من الابعاء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره اجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الاصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالحلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا . من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث الذى يتلافى كل منها اخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فإن بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مطلقا يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعتها الحال مجالا لسفك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر .والتي تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حسابان المخططون لها ، بل أنها كثيرا ما انحرفت عن مسارها الاصلى وتفرعت الى مسارات فرعية سلبية ، على الرغم من هذا كله فإننا نجد أن هناك من يجبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحييد لا غنى عنه للتغيير رغم

اعترافهم بكل هذه المثالب ، وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الإصلاح التدريجى لا يمكن أن يترتب عليه أى تغيير على الإطلاق ، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فإن نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن إجراءات الإصلاح التدريجى لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والدخول والثروات ، ولا يبدو أنها سوف تفاج فى هذا ، بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشرور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية .

ننتقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بتناولها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفى رأيه أن استخدام لغة واضحة محدد هو أمر أساسى بالنسبة لاي مشتغل بالفلسفة ، ومع هذا فإن هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسـرغون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يعتمد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدى الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدى فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « افناء الفرد لذاته من أجل الدولة » ، فمثل هذا التعريف انما هو فى الحقيقة تشويه لمعنى لحرية ، غير أن هذا لا يعنى أن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على

العكس تماما فهو يقرر أن تدرا معنا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية وعلى سبيل المثال لابد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع ابنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورة لكل فرد ، اذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة انه لا قبول اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ! ، فاذا انتقلنا من معنى « الحرية » الى معنى « المساواة » وجدنا أن بوبر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوما اقتصاديا أو قانونيا ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فان بوبر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من الغاء حق الإرث هو مطلب يكاد أن يكون متحققا فعلا من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوبر يؤيد بوجه عام وضسع الضوابط والتحفظات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل . دعه يمر » ، لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال .

أن أهم ما فى الديمقراطية فى رأى بوبر أنها تتيح لجماهير الحكوميين فرصة تغيير حكاهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد أنه يعرف الديمقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والاكراه ، وإذا كان خصوم الديمقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديمقراطية فإن بوبر يرد على ذلك بقوله أن الديمقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى وانها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضمانا تاما .

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوبر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق اليها جون ستيوارت مل وتوكفيل ونعنى بها امكانية تحول الديمقراطية الى طغيان الأغلبية ، وإن كان فى الواقع قد تطرق اليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى الراى العام مسجلا أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحى بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامسئولية طالما أنه يتسم بالافردية ، وبوجه عام فإن الأغلبية كثيرا ما تفتقر الى الحكمة والصواب .

من هنا فإن بوبر لا يدافع عن الديمقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيا ، وبعبارة أخرى فهى خير من غيرها فحسب ، وعلى حد تعبيره فإن الديمقراطية وحدها هى التى تضع اطارا من المؤسسات يتيح الفرصة للاصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية، ومع هذا فهى لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما ، غير أن كونها كذلك لا يبرر التخلّى عنها ، ولا يبرر اطلاقا أن توضع السلطة فى ايدى القلة الموهوبة المتميزة كما نادى بذلك افلاطون على سبيل المثال .

صحيح أن هناك فروقا فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون بالتفوق الواضح على سواهم ، غير أن هذا التفوق لا ينبغى بحال من الأحوال أن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقا من المشاركة فى الحكم . خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن أكثر الموهوبين موهبة يظل دائما عرضة للوقوع فى الخطأ رغم موهبته وتفوقه والحق أن المتفوق الحقيقى فى رآى بوبر هو ذلك الذى يعى حدود تفوقه ، والذى يعلم أنه سوف يظل بعيدا كل البعد عن الكمال بلغا ما بلغ من التفوق . وباختصار فإن النموذج الذى وضعه سقراط والذى صور فيه الإنسان كائنا معرضا للخطأ إنما هو أقرب الى الحقيقة من نموذج الفيلسوف الحكيم الذى صورته افلاطون . ومادام الأمر كذلك ، فإن السبيل الوحيد لنمو

المعرفة البشرية يتنهل في إتاحة الفرصة للحوار لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة ماهية الديمقراطية .

والواقع أن بوبر متسق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة والتعدد فيما يتعلق بسائر المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل المثال شأنها شأن الديمقراطية ليست خيرا خالصا ولا هي كذلك بالخير المطلق ، بل أن بوبر يمضي أكثر من ذلك لنقرر بأن القول بالمبادئ الليبرالية المطلقة إنما ينطوي بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة سيان في ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديمقراطية المطلقة للجميع هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ ، في حين أن وجود الضوابط ما هو في حقيقة الأمر إلا انتقاص للحرية وتقيد لها ، وسوف نعود في سطور لاحقة الى شرح أمثلة أخرى لهذه المفارقات المنطقية التي تنطوي عليها المبادئ الليبرالية في رأي بوبر ، لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة وما هي الوظائف التي تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها في أن الدولة ضرورية لحماية الحرية الإنسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة جزءا من هذه الحرية إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية في ظل الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلا لحق الإنسان في العيش في أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة عن تصور جون لوك الذي جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التي تنطوي عليها المبادئ الليبرالية في رأي بوبر حيث نجد أنه يجعل هذه المبادئ في أربعة هي : السيادة Sovereignty والديموقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance. والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الأربعة في صورة زوجين

اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديمقراطية باعتبار أن الديمقراطية صورة خاصة من صورة السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل في أن كلا منهما ينطوي على نوع من عدم التدخل في شؤون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصي .

فإذا نظرنا إلى الزوج الأول من هذه المبادئ ونعنى به محور السيادة — الديمقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوي في طياتها على مفارقة تتمثل في احتمال تنازل الشعب عن سيادته إلى حاكم مستبد ، ومن ثم فإن ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى إلا من خلال جعل السيادة أمراً غير قابل للتصرف والتنازل ، وبعبارة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف في السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته .

وبالمثل فإننا إذا نظرنا إلى المحور الثاني ، محور الحرية — التسامح فإن إطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة إتاحة الفرصة أمام الأقوياء للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى إنسان هي في الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فإن إطلاق مبدأ التسامح إنما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها .

في نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المتفتح » الذى هو الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط أوروبا في فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانِب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة .

كما تطرق الكتاب إلى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياة أشبه ما تكون

بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فان اقامة الأمن والسلام على مستوى المجتمع الدولى ينبغى أن يتحقق بنفس الطريقة التى يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة.

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفى هذه المنقطة بلذات قدم بوبر واحدا من أهم انجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذى قدمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته فى طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الاسس التى ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل فى دفاعهم عن الليبرالية، كذلك فهو من خلال نقده للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هى البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالى يعانى من مازق حقيقية .

جان بول سارتر الانسان ذلك الوحيد فى عالم من العداوة

بقلم : موريس كرانستون

يحدثنا سارتر فى كتاب « الكلمات » الذى روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد فى عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لام ترملت ، وهكذا عاش فى كنف جده الذى كان يعمل مدرسا للغة والذى كانت لديه فى بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلواه الوحيدة فى طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فان ذلك العالم الذى نعرفه من خلال الكتب - فيها يلاحظ سارتر - يتسم بأنه عالم منظم ومتناسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلانى الذى تصوره لنا ميثافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يهوج بالفوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد فى العالم الواقعى تلك الصورة القرابية الى وجدانه والتى غرستها فى أعماقه قراءاته الاولى ، ويضيف سارتر فى سيرته الذاتية أن ظمأه الى الميتافيزيقا ظل يلزمه الى أن تحول الى الماركسية فى الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر فى سيرته الذاتية، فان من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية؟ وان كان ظمأه الميتافيزيقى قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية

التي ينتهى إليها منذ الحرب العالمية الثانية هي الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك أعماله التي كتبها كفيلسوف سياسى ، او البيانات والمنشورات التي حررها منذ أوائل الأربعينيات ، وفي بداية الأمر كان من الواضح انه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية ، فالفلسفة التي ينادى بها هي الوجودية وهي فلسفة لا يترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسى معين ، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا ناشيين نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين في حين نجد قريبا ثالثا من أمثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، أما سارتر نفسه فقد كان في أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المثاليين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل ، وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يعول عليه كثيرا في عضويته للحزب الشيوعى الفرنسى ، ذلك أنه وان اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب الا أنه كان يزدري فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعى عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل الى المهادنة وتفتقر الى الثورية المطلوبة . ومن الطريف أن نذكر هنا ان سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات الى الشيوعيين وإلى الاتحاد السوفيتى إبان حكم ستالين ، غير أنه - وهذا هو وجه الطرافة - كان ينبرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من أمثال كامى .

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التعايش أكثر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذرعا بالشيوعيين ويفقد صبره ازاءهم .

وابان أحداث عام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعى الفرنسى معنيا باستثمار حالة الفزع التي أضابت البورجوازية ، واستغلال تلك

الحالة للحصول على اجور اعلى للعمال ، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهدر فرصة تاريخية لا تعوض للقيام بالثورة في فرنسا ، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعي مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام .

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ سارتر يشعر بأن مكانه الطبيعي هو المعسكر الماوي ، وهكذا عمل محررا بإحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشبان بتلك الصحيفة القى القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثارة الاضطراب الاجتماعي وحكم عليهم بالسجن .

وفي ظل هذه الظروف كلها أنشأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التي هي مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتي نستطيع أن نقبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكي » ، كما يمكن أن نقبين جانبها آخر من ملاحظاتها خلال كتابيه عن جان جينيه « وفلوبير » رغم أنهما في الأصل كتابان في النقد الأدبي أو هكذا يبدوان للوهلة الأولى على الأقل ، إلا أنهما يمكن أن ننظر اليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكي والتي تعد امتدادا له . والواقع أن العنوان الذي يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكي » إنما هو عنوان جد طموح ، فهو ينطوي على إشارة واضحة الى عنوان كتاب كانت الشهير « نقد العقل النظري » ، وسارتر بهذه الإشارة المقصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما يفعله كانت ، ذلك أنه أن كان كانت في نقد العقل النظري قد أقام مزيجا ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي ، فإن سارتر في «نقد العقل الديالكتيكي» يقيم مزيجا ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفا بذلك تحديث الماركسية وإضافة دماء جديدة اليها من خلال صبغها بالصبغة الوجودية ، وهو ما يؤكد سارتر في فصل تهيدى يعرض فيه لمنهجه الذي التزمه في مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية ، وكيف

يمكن أن يتأتى هذا المزج بينها وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية فى النهاية عن أنثروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكائنى لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خضلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والانسان .

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجا أكاديميا خالصا ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقال « فى المنهج » (والذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدى لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ العداء للسيتالينية يصبح هو النغمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساسا نظريا يوحد بين أولئك الذين يعادون السيتالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثه تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين ، وإيجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى تضالهم ضد البورجوازية ، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج انها يبتعد ابتعادا كبيرا عن الطابع الأكاديمى الذى تقسم به باقى فصول كتاب النقد (نقد العقل الديالكتيكى) ، غير أن هذا لا يقلل فى نظر سارتر من الأهمية النضالية لهذا المؤلف باعتباره ترويجا بالأفكار بعضها على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة هامة ، تلك هى أن الأعمال الفلسفية الخالصة لآى فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغى أن يكونا شيئا واحدا .

فإذا انتقلنا بعد هذا الى صلب النقد وجدنا أنه يستهله باغداق الثناء على الماركسية ، نى حين لا يتحدث عن الوجودية الا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل الماركسية انها واحدة من الفلسفات الرئيسية فى العصر الحديث أما الوجودية فهى ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية بل انها فى رأيه ليست فلسفة أصيلة على الإطلاق ، انها لا تزيد عن كونها مجرد « ايدولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم الألفاظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسى ،

فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الانساق الكبرى من الفكر الخلاق الذى يسود « لحظات » أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الانساق لا يمكن تجاوزها الا اذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة الى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففى القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة فى ديكارت ولوك ، وفى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت فى كانط وهيغل ، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت فى عصرهما ، ولا كانط وهيغل فى عصرهما ، كذلك فإن الماركسية فى عصرنا هى لفلسفة التى لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتالى من التفكير باللغة الماركسية .

أما الايديولوجيات فيعرفها سارتر بأنها انساق صفرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استئثار المجالات المعرفية الأصيلة التى تطرحها الانساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فإن الوجودية ما هى الا نسق طفلى يحيا على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التى نشأ هو أصلا لى يعارضها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالغ الجدة والأصالة ، ومع هذا فإن محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوى فى اعتقادنا على شىء من التناول والاجترار ، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية ، وفى اعتقادنا أن هناك عقبتين على اقل تحولان دون هذا المزاج ، عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما نتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهى ما يؤكده سارتر نفسه فى سائر كتاباته تقريبا الى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته الأساسية وهى أن قدر الإنسان هو الحرية ، وفى مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتهى الى ذلك التقليد الفلسفى الذى ينفى الحرية فهو يؤمن — تماما مثل هيغل — بأن الحرية ما هى الا الوعى بالضرورة ، ذلك أن التاريخ بأسره فى رأى ماركس تحكمه علاقات الانتاج ، تلك

التي تخضع لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر — من ثم — أن يحكموا في مصائرهم الا في حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيهاً واعياً بحيث تنسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتية في نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتية ليست مفهوماً زائفاً فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، انها خداع آثم للنفس يحاول البعض بمقتضاه ان يتصلوا من مسئولياتهم الأخلاقية .

أما العقبة الثانية فتتمثل في الطابع الفردي للإنسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الإنسان وعزلته ومواجهته لقدرة دائماً بمفرده ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزاً على إبراز هذا الجانب ابتداءً من روايته الأولى « الغثيان » وانتهاءً الى مسرحيته « سجناء الطولون » ، في حين نجد ان الماركسية تنظر الى الوجود الفردي للإنسان على أنه مجرد وهم نظري ، اذ ان الوجود الحقيقي في رأيها هو الوجود الاجتماعي .

ويلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، او بالأحرى بالنسبة للماركسية في صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الإنساني وهنا وفي هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة في الفلسفة الماركسية من خلال اضماء الطابع الإنساني عليها ، بل ان سارتر يفضي الى أكثر من ذلك فينبأ بأن الماركسية حين ستتركز على البعد الإنساني كأساس للمعرفة السبسيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودي) ، فان الفلسفة الوجودية سوف تفقد مبرر بقائها عندئذ ، ذلك انها سوف تذوب داخل الكل الأشمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعاً من البحث في مجال معين ، اذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساساً لكل مجالات البحث .

ويلاحظ أن سارتر يصير دائماً على أن معركته الحقيقية هي مع

الماركسيين لا مع ماركس ، فالماركسيون هم الذين يتسهون بالكسل الفكري وغياب الأصالة والإبداع ، وأئك لتجدهم فى بعض الأحيان ميتافيزيقيين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، أن فكرهم يتسم بالجهود والأذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل أنه فى بعض الحالات ليس فكرا على الإطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبدع وخلاق ، بل أنه فى بعض كتاباته — فيها يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدري .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب فى انتقاداته التى وجهها الى الماركسيين المتهمسين بالنصوص الحرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسين ، الذين لا يرون فى فاليرى إلا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليرى هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهما ، فالمهم هنا هو أنه ليس كل من ينتمى الى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليرى ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون فى سلة واحدة كتابا متباينين - نأمال بروست وجويس وبرجسون وجيدوبعبرونهم جميعا من الكتاب الذاتيين ، ذلك أن هذه الذاتية المزعومة لا تستند الى أى أساس من الواقع التجريبي، ولا ترتكز على المعيشة الحقيقية لعالم البشر الواقعيين .

أن الكسل الفكرى لدى الماركسيين لا يتمثل فقط فى استخدامهم للمقولات الاكليسيهية الجاهزة دون نظر عقلى ، ولكنه يتمثل أيضا فى النظر الى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ،

(١) القلى Apriori هو ما يوجد فى العقل بشكل سابق على التجربة وغير معتمد عليها ، كتركنا من الأمداد مثلا أن قانون عدم التناقض الذى يقضى بأنه لا يمكن الجمع بين النقيضين ، فلا يمكن لشيء أن يكون هو وأن يكون نقيضه فى نفس الوقت ، فهذا القانون غير مستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، ويستعمل وصف القلى Apriori فى مقابل البعدى A Posteriori (الترجمة)

وهكذا نجدهم ينظرون الى كل ما يحدث كما لو كان ضروري الحدث ، فلا شيء واقع الا وكان ينبغي أن يقع في رأيهم ، وهذا المنهج فضلا عن انه خاطيء في رأى سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لا نستطيع أن نتعلم منه شيئا على الإطلاق ، ذلك أننا سلفا — حين نستخدمه — ما الذي سوف يقودنا اليه ، وبعبارة أخرى فنحن نقفز سلفا الى المطلوب اثباته باعتباره مقدمة وباختصار فإن هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة في رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسي ، ونلاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذي تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كثنى *heuristic* بمعنى انه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج ديلكتيكي في الوقت ذاته بمعنى انه يتعامل مع المجري الحقيقي للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم ديلكتيكيون .

من هنا فإن سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوير أو روبسبير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التي تعمل على تشكيل المرحلة ، وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمي الارتدادي *Progressive-repressive method* لأنه يعتمد في تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادي لأنه ينظر الى الظروف التي احاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التي يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل في دراسته لفلوير ، وهو يسارع منذ لبداية الى تصنيف فلوير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التي يستخدمها الماركسيون الكسالي ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوير في ظل ظروفه الطبقية لكي يتعالى على هذه الظروف ، وفي رأى سارتر أن فلوير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات

وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعى لاغترابه الذاتى ، وهكذا خلق نفسه خلقا كؤلف لدام بونارى يتجسد فيه انتمائه الرموض من جانبه — للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذى اختطه فلوبير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودى كثيرا ما يستخدمه سارتر فى كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعنى به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذى يختاره الانسان لنفسه ، والذى يشكل نفسه فى الواقع من خلاله ، ومن ثم فإن مشروعنا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها . أما عن فلوبير فقد كان مشروعه ممثلا فى جعل نفسه مؤلفا ، أو بعبارة أكثر دقة مؤلفا لدام بونارى وعدد آخر من الاعمال القصصية ، وفى رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد قرار من بازق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل شىء نوع من الإيجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعى لكل متكامل يؤكد ذاته فى مواجهة العالم . ان مشروع فلوبير ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هى الدلالة الخاصة للأدب باعتباره نوعا من النفى للظروف^{٣٠} التى انبثق منها ، وباعتباره فى نفس الوقت الحل الموضوعى للتناقضات التى تنطوى عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروعه واننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهى فكرة غير عنها سارتر فى العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » فى « العالم المقلق » يحاول أن يؤكد أنه انسان نبيل الطبع حتى وان كانت أفعاله تتسم بالجبن لكن « لسبيان اينيه » يواجه جارسان بأن الانسان ليس له طبيعة الا طبيعة أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، مما نحن فى النهاية الا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد فى نفس الوقت أن ما نفعله

هو نى الواقع ما نخفاره لأنفسنا ، ولو اننا اخترنا اختيارا مخالفا لفعلنا فعلا مخالفا ، ومن ثم فان الانسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما انه كائن محكوم عليه بالحرية ، وأن الحرية بالنسبة له هى قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارسان فى « العالم المطلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلوبير فى العالم الواقعى أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كعالم يقتلت من ربح أهلاكه وليس كفلوبير مؤلف مدام بوفارى .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر فى « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما فى « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذى يمارسه الانسان فى مواجهة الوجود ، وتحدث سارتر مما يعن به الوجود فى هذا المجال مقررًا انه :

(ليس هو الوجود المادى أو وجود الأشياء فى ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعى المستمر الى التوضع ، وهذا للنزوع الى التوضع يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الأفراد ، تبعًا لتباين كل مشروع ازاء البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق الذى أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكتيكى » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية فى الحرية ، وهى نظرية لا تلتقى بحال من الأحوال مع التصور الماركسى القائم على مبدأ الضرورة .

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر فى بداية « النقد » من أن الماركسية هى الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد أيديولوجية ، فإن من الواضح أن جانبًا كبيرًا من هذا التكليل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو نى حقيقة الأمر إلا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكى يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس ،

وهو المفهوم الذى كثيرا ما يستخدمه ماركس واتباعه ، وان كانوا فى الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى فى سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعان متفاوتة نورد منها ما يلى .

١ — البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتبارها مقابلا للتأيل النظرى .

٢ — البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ — البراكسيس بمعنى النشاط التجريبي أو النشاط العلمى أو العمل فى المجال الصناعى .

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسى الفاض ، ويشىء من البراعة يجعل منه مرادفا على نحو ما لمفهوم المشرع فى الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكى يحقق الماركسية بمفهومه هو . عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة ، وهكذا فلتن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث نعى ما تعنيه فكرة المشروع ، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعنى أن الماركسين يؤمنون — دون أن يدروا — بحرية الإرادة .

ومع هذا فما كان سارتر أن يتوقع أن تمر هذه المغالطة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الإرادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الفاض الذى يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائما الى ما ينهض به البشر فى ظل الوعى التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتى « المشروع » و « البراكسيس » فإن « الماركسى » لا « الوجودى » هو الذى سيضطر الى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية .

ولنتقل الآن الى النقطة الثانية التى يمثل فيها التباين الفكرى بين الماركسية والوجودية ونعنى بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ، ذلك أن الوجودية كما نعهدها بوجه عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوى على نزعة فردية متطرفة ، فى حين أن الماركسية

— (وهذا هو أبرز ما يميزها) ترفض النزعة الفردية ، وترى أن الإنسان ينبغي النظر إليه في إطار المجتمع أو داخل الإطار الإنساني الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة في « النقد » بأن يضع نظرية في المجتمع يصفها بأنها تفتى إلى الماركسية في الوقت الذي تنتمي فيه إلى الوجودية . فإلى أي حد نجح في هذه المحاولة ؟ أننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستنادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسي « الاغتراب » محاولاً أن يضفي عليه معنى وجودياً ، ومرة أخرى نشير إلى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافاً بيناً عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذي يمارسه الإنسان ضد الإنسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الإنسانية ، وعلى هذا فإن الاغتراب في مفهوم سارتر لا يمكن فهمه إطلاقاً في إطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فإن نظرية سارتر في الاغتراب ما هي إلا مفهوم هيجلي أضفى عليه طابع الوجودية ، ولينست مفهومها ماركسياً تم صبغه بالصيغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فإن الاغتراب كما عرض له سارتر في « الوجود والعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي ، في حين أنه في « النقد » يستهدف كما أسلفنا إقامة « الأنثروبولوجيا » في مواجهة « الأونتولوجيا » وهو ما حداً به في هذه المرة إلى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العداء الأزلي الذي تتسم به العلاقات البشرية والذي طالما صورته على أنه سمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذي يطرحه سارتر في هذا المجال هو العجز في الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذي يستخدم في علم الاقتصاد أي عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشباع الحاجات الإنسانية للمحدودة — ((المترجم)

ذلك أن التاريخ البشرى بأسره — فيها يقول سارتر — هو تاريخ العجز فى الموارد وهو فى نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز ، ومع هذا فإن البشر لم يتح لهم من الموارد فى أيد مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفى لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هى الندرة ، وطبقا لما يطرحه سارتر فى « النقد » فإن الندرة هى التى تضى المعقولة على العلاقات البشرية ، انها المفتاح الحقيقى لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض الآخر ، وهى كذلك المدخل الى فهم سائر الابنية الاجتماعية التى اقامها البشرية طيلة حياتهم على الأرض . ان الندرة توحد البشر وتفرقهم فى نفس الآن فيها يقول سارتر ، انها توحدنا لاننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نناضل بنجاح ضد العجز فى الموارد ، وهى تفرقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين أن ينعم بالوفرة ، وهكذا فإن الندرة هى محرك التاريخ ، والبشر لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، أنهم ازاء هذا المطلب العسير لا حول لهم ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ، ويالها من مفارقة تلك التى ينطوى عليها مثل هذا التضافر . ان كل واحد من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذى خلق الندرة وهو فى نفس الوقت السبيل الى مواجهتها .

اننى غريم لك ، وأنت غريم لى ، وعندما أعمل مع الآخرين مناضلا معهم ضد الندرة فاننى أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمل أمرا ضروريا ، ومن خلال عملى اطعم خصومى وغرمائى ، وهكذا فإن الندرة لا تشكل اتجاهاتنا ونزعاتنا نحو العالم الطبيعى فحسب ، ولكنها تشكل اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرما ، لكنها تجبرنا فى الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرمائنا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ، وطالما انه لا يستطيع النضال ضد الندرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن إذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا انها غير مكتنزة برمائية الانسان ولا بمالية بما يفعل ، ومع هذا مانظرنا الى العالم الذى نسكنه لوجدنا ان جانباً منه هو عالم الطبيعة اللامالية ، أما الجانب الآخر قد صاغه اسلافنا على مدى نضالهم الطويل ضد الندرة ، لهذا يطلق سارتر على هذا العالم عالم الفعلية والهمود *Practico-inert* ، انه عالم الفعلية او بعبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله سكانه الحاضرون والسالفون ، وهذا هو العالم الذى صنعه الانسان ، ومع هذا فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة الذى لا يملك الانسان الا ان يعمل فيه جهده ، ومن مخزبة المفارقات ان كثيرا من الاعمال التى حاول الانسان من خلالها ان يجعل العالم أكثر احتمالا ، وان يقلل من وطأة الندرة ، قد أدت الى عكس المقصود منها اذ ترتب عليها ان أصبح العالم أكثر سوءا من ذى قبل ، ويضرب سارتر لذلك مثلا بالفلاحين فى الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبنوا بها المنازل او لكى يستخدموها فى الوقود ، فقد توسعوا فى ذلك الى الحد الذى حول غاباتهم الى أرض جدياء مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكوارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لا تقوا الويلات نتيجة للكثير من بختراعاتهم فى هذا العالم ، عالم الفعلية والهمود ، وهكذا فى مثل هذا العالم المتسم بالعداء والذى تحدد لندرة اطاره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، او بنص تعبیر سارتر فان الانسان يصبح مضادا للانسان أى انه يصبح الانسان المضاد *Le contre homme* ، ويمضى سارتر فى النقد « فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لان تكون حوارا فى إحدى مسرحياته :

« لا شىء على الاطلاق ، لا لوحوش الضاربة ولا الميكروبات أشد افزاعا للانسان من ذلك الكائن الذكى ، أكل اللحم الذى ينتمى الى فصيلة القسوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد

وكيف يتعقب ، والذي يستغل ذكائه لتحقيق هدف محدد يسعى اليه ، ألا وهو تدمير الإنسان .. هذه الفصيلة من الكائنات المربعة تتمثل فينا نحن .. أنها ما يراه الإنسان في الآخر عندما يجمعها مما سياق الندرة » .

هكذا يطرح سارتر في « النقد » تفسيراً اقتصادياً لعلاقات التضاد والعداوة بين الإنسان والإنسان ، ثم نأتى بعد ذلك الى لمسة ديالكتيكية ، فعلاقات التضاد هي « النفي » لعلاقات التبادل ، في حين يمثل « نفي النفي » في تضافر البشر في محاولتهم قهر « الندرة » ، وهذه هي نظرية سارتر الديالكتيكية في أصل المجتمع .

ومن الجدير بالاشارة هنا ان سارتر يفرق بين صورتين من صور النية الاجتماعية اولاهما تتمثل في كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين في اوائل القرن التاسع عشر ويسمىها سارتر بالسلسلة (١) ، أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة » (٢) وكلتا الصورتين تتباينان تبايناً أساسياً ، فالسلسلة هي مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم الا القرب في المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعاً من الكيان الكلى الذى يشعر به في أعماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطيور يقف في انتظار الانوبيس ، ففى هذه الحالة نجد ان هناك جمعا بشرياً لا سبيل الى انكاره ، بلليل أننا نستطيع ان ننظر اليهم وان نحصى عددهم .. الخ ، وان كل واحد منهم واقف لنفسه الفرض الذى يقف سواء لاجله ، غير أننا لا نستطيع القول بانهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك ، ذلك ان احداً منهم لا يعنيه شأن الآخر ، بل ان كلا منهم في الحقيقة خصم للآخر ، ذلك ان كلا منهم يتمنى في أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظفر بمقعد

Series (١) في الترجمة الإنجليزية
Group (٢) في الترجمة الإنجليزية

فى الأتوبيس . ان كل واحد منهم من كثيرين ، وان عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا ، لهذا فان جميع الواقفين يرتضون الالتزام بسلسل معين أى بطابور يحدد دور كل واحد منهم ، تجنباً للتزاحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس ، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذى يمثله طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر الا نوع من التعاون المتبادل السبلى الذى يمثل نفياً للعداوة ونفياً لنفسه فى الوقت ذاته ، ذلك أن الواقفين فى الطابور انما يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « الفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ع فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فاذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والتى يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هى الحال فى فريق كرة القدم ، ان الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى ، فانت لا تستطيع أن تدرك فارقا بمجرد النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما ماهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقا للتعبير السارترى فان الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى ، وعلى سبيل المثال فان الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة اذا تعاقدوا على الاشتراكية .

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فان السلسلة تتسم بالعجز ، وهو أمر بديهى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هى التى تحتل الاهمية الأولى فى الوجود الجماعى .

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا

لذلك الحقيقة الواضحة وهي أننا إما أن نعيش معا من خلال التعاون أو أن يقضى بعضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هي القوة المحركة ، فهي وحدها ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا ، ومن ثم فإن سارتر ينظر إليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو يطور هذا التصور بأن يدخل عليه ثلاثة أفكار تبنيح لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هي : التعهد - العنف - الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا فيها والا يخرج عليها ويخون عهده . ان هذا التعهد لابد أن يوضع موضع التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا يأتي دور العنف والرعب . ان الخوف هو الذي دفع الى انشاء الجماعة ، وكما انشأها أول مرة فهو الذي يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذي يعمل على استمرار وجود الجماعة ، ويلاحظ أن عالم « التعهد » وعالم « الرعب » كليهما مرتبطان بالعنف باعتبار هذا هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ، ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهدها خطر دائم يتمثل في احتمال تحللها وتحولها الى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من أعضائها ، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء الجماعة ، فإذا انتقلنا الى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف ينفى نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الإخوة ، لأنه هو الذي يرغم البشر على التأخى في حياتهم ، وهو الذي يضمن استمرار هذا التأخى طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة » سيدد نفسه معرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التي يقيمها سارتر للجماعة هو ما يتمثل في الدولة ، فالدولة جماعة تعيد بناء نفسها بلا انقطاع ، وتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئي لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر

أن أية جماعة منصهرة في بونقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها ، ثم هي تحاول بعد ذلك أن تكتسب سمة الدوام من خلال إقامة المؤسسات ، وهذا هو في الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب بمعنى أن من يتبوا موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس الارعاب بشكل شرعي ومن هنا يتضح فارق آخر بين نمط الجماعة ، ففي السلسلة « أنا أطيع » لاني « مضطر الى الطاعة » أما في الدولة فانا أطيع نفسي في الحقيقة طالما أنني تعاهدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أنني خولت السلطة حقها في إصدار الأوامر وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل شخص قد قطع على نفسه نملا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصي ، إذ أن مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمني ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابي ، لكنه في جميع الحالات عهد على أية حال .

وببقى أخيرا في هذا المجال أن نشير الى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعني الأخوة محسب ، ولكنه يعني الحرية أيضا في تصوره ، ذلك أنني عندما أعهد بشكل حر الى دمج المشروع الخاص في المشروع العام للجماعة وهو لدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التي تمهدت بطاعتها ، تلك السلطة التي يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فأننى أستعيد حريتي مرة أخرى .

تلك هي باختصار نظرية سارتر في البنیان الاجتماعي ، والسؤال الآن الى أى حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الاجابة على هذا السؤال هي ببساطة أن هذه النظرية سارتريه خالصة ، فهي تتسق تماما مع نظريته في العلاقات الانسانية التي سبق أن عرض لها في كتابه « الوجود والعدم » وكما جسدها في مسرحيته « العالم المفلق » عبارة وردت على لسان احدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجحيم ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلي : اننى اذا تكلمت فانا أحول نفسي بواسطة الكلمات من ذات الى

موضوع ، أنتى حينما اتفوه بالكلمات ، وحين يسمعون الآخرون فانها تغدو أشياء فى العالم الخارجى ، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مدارا لأحاديثهم هم . وهكذا تصبح كلماتى جزءا من مفردات عالمهم ، أنتى افقد ملكيتى لكلماتى بمجرد أن أتكم ، كما تفقد هذه الكلمات انتهاءها الى ، ولن يعود بوسعى أن اتحكم فى مسارها بعد أن اتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر الى القول بأن الانسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مريئا أو مسموعا من سواء ، فإنه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء ممتصا الى سواء ، أنه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، أنتى حين أتكم لن أصبح نفسى بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تغدو الآخر بالنسبة لى . وان وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول دائما الى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فان وجود الآخرين هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة ، ويلاحظ هنا ان المصطلح الذى يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية (١) *Alterite* .

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (التى يرجع الفضل فيها أساسا الى هيجل) قد طورها سارتر فى بدايات عرضه للوجودية فى كتاب « الوجود والعدم » ، حيث كان يرى أن العلاقات بين البشر لابد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانباً من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر فى « الوجود والعدم » الى القول بأن العلاقات بين

(١) آثرت أن أترجم مصطلح *Alterite* بالغيرية ، منها القارئ الى أن مصطلح الغيرية فى اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة فى مجال الفلسفة الخفية بمعنى مختلف تماما ، إذ أنه يستخدم كمرادف للمصطلح الأجنبى *Altruism* فى الإنجليزية *Altruisme* فى الفرنسية ، وفى هذه الحالة فإن الغيرية بهذا المعنى يقصد بها الإيثار وليس هذا هو ما يشير اليه لفظ *Alterite* كما يستخدمه سارتر - (المترجم) .

البشر هي أنماط من الصراع المتناقض ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغى سواه ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى شيء من الأشياء الموجودة فى العالم ، وفى المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر فى « الوجود والعدم » الى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هي تلك التى تتجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فإن علاقات الانسجام والحب والتآلف هي أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفى « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعلاقات الانسانية التى يسودها التوتر والصراع ، ويغيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمعها الا « التعمد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين فى صيغة « الجماعة » ، فإن هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التطل ولاتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فإن « النقد » تختنى منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهى أن الإنسان كائن اجتماعى .

ولما كان التصور الذى يطرحه سارتر فى « النقد » ما يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فإن هذا يعنى أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه فى بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح فى رفضه لذلك التصور الذى ينظر الى الإنسان باعتباره كيانا فردية متنافسة ، وفى رأى ماركس أن الطبيعة الاجتماعية هي لوضع الطبيعى للإنسان ، وهكذا فإن كل ما يذكره سارتر عن « التعمد » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، إنما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسى .

ومن ناحية أخرى فإن تصور سارتر للنذرة لا يلتقى مع أسس علم الاقتصاد الماركسى الذى ينظر الى النذرة باعتبارها مفهوما

بورجوازييا أرساه مالتسي والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقة الا دعاء أيديولوجيون للبورجوازية ، لقد عاش البشر معاً في ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الإنسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الإنتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفي الا لبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذه هي خلاصة نظرية مائض القيمة الماركسية والتي لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على الندرة ، فالندرة في رأي ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الإنسان للإنسان .

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلاً واضحاً فيما يستهدفه من إقامة ماركسية محدثة ، بل أن المرء حين يطالع « النقد » وما أن يمضي قدماً في صفحاته حتى يتنبأه انطباع بأن سارتر قد نسى الأهداف التي استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسى كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدى عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصلية ، وأن الوجودية ما هي الا مجرد أيديولوجيا ، واعتباراً من ص ١٥٢ من « النقد » ينعطف المسار تماماً حين يقرر سارتر أن ملاعبة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هي الا نقطة بدء للتخلي على أن المنهج الديالكتيكي منهج يتسم بالعمومية والضرورة

(١) نريد هذه النقطة أيضاً للقارىء بأن تقدم له تعريفاً موجزاً بالمادية التاريخية (النظرية الماركسية في التاريخ) والتي ترى أن الفن الإنتاجي هو الذي يتحكم في تحديد ملامح النظام الاجتماعى والاقتصادى بل ويتحكم أيضاً في معنى التاريخ ، ففى العصر الحجري كانت الحجرة هي أدوات الإنتاج وهي عوامل الفن الإنتاجى لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فإن هذا الفن الإنتاجى « المتخلف » لم يكن يسمح بقدح من الإنتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استحوذت الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك بداعة ما يمكن تملكه بشكل فردى وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمراً حتمياً لندرسه ظروف الاساج المتخلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهور الآلات الحديدية التي ترتب عليها لأول مرة فائض في الإنتاج يصلح لأن يكون موضوعاً للملكية الفردية - (المترجم)

من حيث هو قانون الوعى ، ومن حيث أساس عقلى لهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكي أكثر مما وصل اليه طموح ماركس نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز فى طموحه هذا ما أورده هو نفسه فى الفصل التمهيدى « فى المنهج » من أن مصداقية ديكاىرت ولوك وكاىط وهيجل وماركس ينبغى أن ننظر اليها فى سياق عصرهم ، انه يتجاوز هذا حين يطرح نفسه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تعبير عن البنيان العقلى للوجود ، فياله من طموح أكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايدىولوجيا .

ومن ناحية ثانية فان محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست فى حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هى عودة للتهقيرى الى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضا ، وبغض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والعرب والأخوة (وهى مصطلحات يمكن ردها الى رويسبير) ، فان النظرية التى يطرحها سارتر فى مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هى الا نمط من أنماط نظرية العقد الاجتماعى ، نمط يتطابق فى معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز فى القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التى اضافها سارتر الى 'نظرية هوبز' والتى تتمثل فى فكرة الفدرة هى اضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم وهو أحد نقاد هوبز فى القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « العهد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « العرب » بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقبه فى نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فان نظرية سارتر مازال هى نظرية هوبز رغم اختلافات التسميات .

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو اذ ان ما طرحاه هو

نظرية تقوم على محوري الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فأنه على الرغم من أن نظرية سارتر في السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، إلا أن ما يقول به سارتر هو في نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسي . وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو إلا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعله ضمانا للأمن والسلام ، وأنه في الواقع يعيد اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الإذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسي هو الخوف من العودة إلى الحالة الطبيعية^(١) بما تنطوي عليه من غياب الأمن ، فأننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسي هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة إلى نمط السلسلة .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارتريه إنما هي نظرية هوبزية خالصة في جبلتها وتصيلاتها ، وحتى تلك الإضافة التي أضافها سارتر إلى نظرية هوبز والمتمثلة في مفهوم « الندرة » . فهي مستمدة بدورها من هوبز الذي بلورها في مؤلفه الشهير « بحث في الطبيعة البشرية » حيث يسجل في واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدى من القسوة إزاء أى نوع من الكائنات مثل ما تبديه إزاء الإنسان ، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يلقي من مفاظلة الطبيعة ما لا يلقاه أى حيوان آخر يشاركه في الحياة على سطح المصورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائى من الرغبات والاحتياجات في الوقت الذي زودته فيه بإمكانيات متواضعة لأشباع هذا الكم اللانهائى من الاحتياجات ، ومع هذا فإن الإنسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى إلى مستوى الكائنات الأخرى بل .

(١) الحالة الطبيعية natural state هي تلك الحالة التي كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات وتتميم هذه الحالة عند هوبز بالحرية المطلقة لكل فرد مما ترتب عليه اتساعها بأنه حالة من الحرب التي يشهدها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها . كل هذا بفضل العمل الاجتماعي فالإنسان بمفرده ومهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتا وهو يحاول عبثا أن يلبي جميع احتياجاته في المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع في مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيفضي به في النهاية إلى اليأس والدمار ، وهي أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه إياها .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذي فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، إلا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو التعهد ، ذلك أنها نابعة من الإحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعي ، ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، إلا أنه قد استبقى التصور الهوبزي لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التي تلتقي مع مفاهيم هوبز في طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الإحساس بالمصلحة المشتركة في ظل عالم من العداوة والخصومة .

وأخيرا هل يعنى ما سبق أننا نخلص إلى عدم وجود عناصر ماركسية في نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خالصنا إلى هذا لكنت النتيجة التي نقتضي إليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلئن كان سارتر قد فشل في إقامة الماركسية ذات الطابع الوجودي فلقد نجح إلى حد ما في إقامة الوجودية ذات الطابع الماركسي ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس في الطبقة ، حيث نجد أن التعاليم الماركسية التي تدعو إلى إقامة المجتمع اللاتطبقى قد أوحى لسارتر بعقيدته في إمكانية تحويل المجتمع الإنساني من نمط « السلسلة » البورجوازي إلى نمط « الجماعة » الاشتراكي ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كأسلوب للتحويل الثوري ، وهو في هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة الدموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر إلى الإنسان باعتباره كائنا مضادا للإنسان

كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا فى إحدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى ونعنى بها مسرحية « الأيدى القفزة » *Les Mains Sales* والتى خلص فيها الى ما خلص اليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنيها الأيدى المصقولة الناصعة ، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيد ملطخة بالدماء .

أن سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، إلا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب (١) وإيثاره للسلام ، بل أن سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بارسال قواته الى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانز فانون الشهير «المعمنون فى الأرض» *Les damnés de la terre* ، مؤيدا ما ذهب اليه الفانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحى ، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانتها وما تزال تعانيه من وطأة الاحساس بالظلم ، والواقع أن سارتر فى هذا كله كان متسقا كل الاتساق مع المفهوم الذى طرحه فى مؤلفه « الوجود والعدم » والذى يفرض علينا كما رأينا أن نحتر ما بين أن نكون ماسوكيين أو أن نكون ساديين .

ويبقى فى ختام هذه الدراسة أن ننوه بالبنيان التماسك لفلسفة سارتر التى ينظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار الوجودى » وهو إما أن نقبل فلسفته ككل ، أو أن نرفضها ككل !!

١ . يحسن بنا هنا أن نشير الى أن هوبز كان تصور أن السعى الى السلام فانون طبيعى بحكم الحياة البشرية ، وأن « القتلتين هو الذئب ، دمع البشر الى انهاء حالة الحرب الشاملة التى كانت تسود حينهم قبل انشاء المجتمع » (المترجم) .

جون رولز

نظرية في العدل

بقلم : صمويل كورفينر

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبا ، ظل المشتغلون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويره لنظريته التي كانت بذرتها الاولى مقالا نشره في احدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حجا كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن اصدر في عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية ، او على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصبح واحدا من المصنفات العالمية للفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين في معظم أنحاء العالم ، فلقد تبارى الاساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه ، وكان من بين هؤلاء الاساتذة اعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتعمقة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ومارشال كوهن Marshall Cohen وجرارد وارنوك G.J. Warnock .

(١) صدرت الطبعة الاولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٦ كما يذكر صمويل كورفينر ، راجع في هذا كتابنا فلسفة العدل الاجتماعي الذي سلقه الإشارة اليه - (المترجم)

من وصفوا هذا الكتاب بأنه « تحفة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له فى ميدان الفلسفة السياسية أو أنه » رفض لتلك المقولة التى تنفى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الاخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من انجازات يمثل أبلغ رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ، فضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لاىكار هذا الكتاب قد تؤدي إلى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزما علينا منذ البداية أن ننبه القارئ الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب ، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضى سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل مثارا لشتى التأويلات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الأضواء على الملامح الرئيسية لـ « نظرية فى العدل » فلسنا نزعم مع هذا بأننا سوف نغطى كل موضوعاته ولو بشكل سطحي لأن الكتاب يتألف من سبعة وثمانيين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازى دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثمانون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التى يتشعب إليها تحت عناوين مختلفة مثل « المتعصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل فى الاقتصاد السياسى » . « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والتفوق والاحساس

بالخزى » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيما جيدا » ، « مبادئ
السيكولوجيا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

ان الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب «نظرية فى العدل»
هو تقديم أساس نظرى متماسك لمفهوم العدل . أساس يمكن
طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذى
مايزال قائما منذ ان قال به جيرمى بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزاما علينا قبل ان نتعرف على اهمية كتاب
رولز ان نعرض أولا لوجهة النظر المنفعية التى يقف كتاب رولز
موقف المعارضة منها ، وفى هذا المجال يلاحظ ان الارهاصات الأولى
لمذهب المنفعة العامة تمثلت فى بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام
جيرمى بنتام بتطويرها بعد ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث
أصبحت هى المحور الأساسى لانجازاته ، ومع هذا فان أبرز تعبير
عن هذا المذهب يتمثل فى كتاب جون ستوارت مل « مذهب المنفعة
العامة » Utilitarianism وكذلك فى كتابه « نسق فى المنطق »
System of Logic حيث يسجل انه « لابد ان يكون هناك ثمة
معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق والنسبى ، بين الغايات
والوسائل ، وايا ما كان هذا المعيار فلن يكون الا معيارا واحدا »
وهنا ينتقل مل الى الافصاح عن طبيعة هذا المعيار الواحد ، حيث
يقدر ان « هذا المعيار العام الذى ينبغى ان تجرى ومقارنه سائر
قواعد السلوك العملى ، والذى يعتبر محكا لصوابها جميعا هو
مدى ما يتولد من السعادة للجنس البشرى » .

وفى كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل ان يشرح هذه الوجهة
من النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتعزيزها
تقدم أعظم انجازاته فى مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد ان تأثيره
مايزال الى اليوم من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق
ان لم يكن أقوىها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب
المنفعة العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه

ينبغي على كل انسان أن يراعى فى كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره ، وحين يقاضى الانسان بين فعل وفعل فما عليه إلا أن يختار الفعل الذى يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان فى دعوتهم هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصور كيف لا يكون مثل هذا النمط من الأفعال هو النمط الصائب ، وصحيح انه كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذه الانتقادات من داخل المذهب ذاته لا بالمعدل عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات على ولائهم لشعارهم الشهير ألا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » .

وفى الوقت الذى استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة العامة وبين خصومها حول مدى كفاءتها كمذهب أخلاقى ، كان تأثيرها متصلا ومتصاعدا فى مجال التشريع ، وقد لعب جون ستوارت مل نفسه دورا كبيرا فى هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا فى البرلمان ، والواقع أننا اذا نظرنا الى التراث التشريعى الذى تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية فى العالم الانجلو أمريكى لتبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التى تميز النشاط التشريعى فى هذه البرلمانات ، وهو ما يعد حصادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة فى مجال التشريع .

فاذا عدنا الى الاعتراضات التى يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة . لوجدنا انها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقى حيث نجد أن الأعمال التى يترتب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوى هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من

الناس في الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة
وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق
بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض إمكان التعبير
الكمي عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة
الذي يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على
حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى
التي تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذي كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة
العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب
ما يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث
يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات إلى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض
المزعوم بين المنفعة والعدل بل أن العدل لا تفسير له إلا بالنظر
إلى المبادئ المنهجية ، وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل
الخامس من كتاب « المنفعة العامة » حيث يقرر أنه « إذا كان من
الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين في شيء ما ،
وإذا ما اعترض شخص على هذا وتسائل لماذا يتعين على المجتمع
أن يدافع عن هذا الحق ، فائني لا أجد إجابة أرد بها على المعارض
سوى أن أقول له : أن هذا هو ما تقرضه اعتبارات المنفعة
العامة » .

وبعض جون ستيوارت بل مدافعا عن فكرته في أن العدل

(١) لتوضيح هذه الفكرة نطرح المثال التالي : هب أن هناك عددا من الجرحى
في المرمى في مستشفى معين ، وأن إمكانيات العلاج والدواء لا تكفي إلا لعدد معين
من هؤلاء بحيث يتعين المنافسة بين الحالات المتقدمة للعلاج والفضيحة ببعضها ،
والسؤال الآن أي المتقدمين هم الذين سيتم التفضية بهم وتركهم بدون علاج والفرغ
لبقية الحالات ؟! طبقا لمذهب المنفعة العامة فانه يقرض علاج أولئك الأفراد الذين هم
أكثر نفعا للمجتمع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل
هذا القرار الذي يتفق مع مقتضيات المنفعة إنما يقضن ظلما صارخا بالنسبة
للذين تم إهمالهم .

مشتق من المنفعة وليس مبدا قائما بذاته فيقول : « اذا لم يكن التحليل السابق صحيحا . واذا كان العدل مبدا قائما بذاته ومستقلا تهاجم الاستقلال عن المنفعة ، مبدا يمكن للانسان أن يصل اليه عن طريق التأمل الداخلى ، فان من الصعوبة بمكان فى هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غبوض هذه الموعظة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذى يرد فيه » .

ومع هذا فان هذه الحجج التى اثارها لم تكن لتبدو حججا مقنعة فى نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره فى أن الحدس الداخلى عاجز عن طرح أساس نظرى صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبادئ المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يغتر ، أو بالأحرى يمكن أن يفتقر حالات معينة من الظلم ، لا شك فى أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فان من الجائز جدا أن نتصور أن رفاهية الأغلبية مرتتبة على استبعاد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهية ، اننا فى هذا المثال ازاء « أكبر قدر من الرفاهية يتمتع بها أكبر عدد من الناس » ، وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضى خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لمظاهر من السلوك اللا أخلاقي التى يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلها : الحث بالوعود ، أو عقاب الأبرياء ، أو انكار حقوق الأقليات فى حين ينبرى أنصار المنفعة فيعيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش دائرة معينة وهى مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم أخلاقية معينة كالعدل وحقوق الانسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة الى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الأخلاقية الأخرى ، اذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الأخلاقية المناسبة ، تلك التى لم يستطع أى منها أن يطور نفسه الى الحد الذى يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التى لا تعد هجوما على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبديل قوى له . وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء فى مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة الى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا فى مسارها .

ولما كان رولز قد أنجز أنجازه هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعى ، لهذا يمكن القول أيضا بأن أنجازه هذا يعد فى نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية .

أن رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الاولى التى يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل الى مبادئ للعدل جديدة بالدفاع عنها والتمسك بها ، رضى فمار محاولته يطرح نظريته التى هى احياء لنظرية العقد الاجتماعى عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلانى عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعى ، لهذا يجب أن تكون سائر الاجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقتضى به مبادئ العدل .

ويلاحظ أن رولز لا يعيد كما عهد الحدسيون الى الارتكان الى حاسته الحدسية لكى يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل فى كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الاحكام الحدسية فى مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يعدها قرينة على امتلاكنا نوعا من الحس بها هو عدل ، لكنها قرينة لا تغنى عن النظرية ، ولا تغنى عن بناء تصور نسقى بفسر لنا لماذا كان احساسنا بها هو عدل على الصورة التى هو عليها .

أن أول المجالات التى ينصرف اليها العدل هو توزيع الطيات

حيث يقصد بالطبييات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو اليه نفس الانسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات، وان توزيع مثل هذه الطبييات فى مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والاجراءات والأوضاع التى يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فاذا كان المجتمع مرتكزا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعى الاقصى ، أما اذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف يستهدف تنمية ورعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سسيعل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة المتيزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح اليه الانسانية .

ان ما يرمى اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقداتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف ازاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وأن يرتب عليه فى الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون اطارا لحياتنا الاجتماعية وموجها سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتائج تختلف فى بعض جوانبها عن ماثورات الديمقراطية الليبرالية ، تلك الماثورات التى تعكس بشكل واضح ما يدعو اليه مذهب المنفعة العامة ، كما تخطف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافضة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التى تعكس فى بعض الحالات ايماننا بمذهب الكمال الأخلاقى كما تعكس فى بعض الحالات ايماننا بمذهب الكمال الأخلاقى كما تعكس فى حالات أخسرى ايماننا بالدارونية الاجتماعية ، والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغى أن يكون عليه التنظيم الاجتماعى ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز — وهو يطور نظريته — الى طرح المحددات.

الاساسية لطبيعة الشخصية الانسانية فى تصويره ، ولم يكن هذا بالامر الشاق ، اذ أنه كما يركز على بضعة نقاط اساسية يدعونا الى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هى ان لكل انسان اهدافا ، وأنه ايا ما كانت هذه الاهداف فان تحقيقها يتوقف على ما اطلق عليه رولز « الخيرات الاولى » Primary goods ، وان اشباع الحاجات الانسانية يعتمد فى جانب منه على انخراط الانسان فى النشاط الاجتماعى مع الآخرين .

بعد هذا يدعونا رولز الى ان نتصور مجموعة من الأشخاص وقد اجتمعوا لكى يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول الى مبادئ العدل التى سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون فى ظل شروط وضوابط معينة ، منها أن هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو اكراه واقع على أى أحد منهم ، ومنها أنهم يدركون أن المبادئ التى سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفى هذا المجال ينبها رولز الى أن هذه المفاوضات التى يحدث عنها لا تستند الى أى أساس تاريخى ولكنها وسيلة يتوصل بها الى اكتشاف المبادئ التى يستهدف طرحها ، وبعبارة أخرى فان هذه المفاوضات ما هى الا محض فروض تصورية خالصة . ويبقى رولز فى ايراد باقى الشروط والضوابط التى تجري فى ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالمفاوضون يتسمون بالعقلانية ، كما أن كل واحد منهم يتمتع بثقافة متعمقة فى كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات . الخ .

كذلك فان لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى أن له اهدافا محددة هى التى يقرر فى ضوءها أنجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالي فهو قادر على تحديد ما الذى يعد فى مصلحته وما الذى لا يعد كذلك . وبالإضافة الى ذلك فان كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون أن تعنيه فى قليل أو كثير مصلحة باقى المتفاوضين ، انه غير معنى على الاطلاق بعرقلة اهدافهم أو دفعها قدما الى الامام ، وبعبارة أخرى فان كل واحد لا يشعر

بالتعاطف مع الآخرين في الوقت الذي لا يشعر فيه ازاءهم بالحسد أو الضغينة ، وباختصار فإن دائرة اهتمامه محصورة في أهدافه هو محسوب

والى هنا يبدو المشهد مألوفاً ، أنه صورة أخرى لنفس المشهد الذى عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعى ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون في نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوى عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين أجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لإنشاء مجتمع سياسى على النحو الذى صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعى . الى هنا والمشهد يبدو مألوفاً تماماً ولا يكاد يضيف شيئاً يذكر الى نظرية العقد الاجتماعى ، غير أن رولز يطرح بعداً جديداً يتمثل فيها أطلق عليه حجاب الجهالة Veil of ignorance حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وأن تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة في سائر المجالات إلا أنه يجهل كل شيء عن نفسه ، وهكذا فإن كل واحد وأن كان ملماً تماماً بعمق كما أسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية .. الخ إلا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسيته الحقبة التاريخية التي يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئاً عن قدراته العقلية أو البدنية ، فكل ما يعرفه من نفسه أنه إنسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شيء آخر من محددات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره إنساناً فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هي هذه الأهداف !!

إن الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل في حجاب الجهالة هو ضمان الحيادة التامة لعملية التفاوض والحيلولة دون أن يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى أوضاعه الشخصية بحيث يفصل على مقاسه « مبادئ يطرحها على

الآخرين ، فما دام كل متفاوض لا يعلم شيئاً عن أوضاعه الخاصة فإنه لن يستطيع أن يطرح مبادئ متحيزة الى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

أن هذا الموقف الذى يجد المتفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأصلى The original position » حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسعى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه ولامح الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تحابى انساناً على حساب آخر والتى يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فإن كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه والتى قد تكون هى أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فإن المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فإن للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرّفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلاً أن ينظروا الى وجهة نظر تراسيماخوس فى جمهورية افلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حساباتهم تلك الواجهة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة أخرى فإن قوانين العدل هى قوانين

الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل أية مبادئ تحابى الأقوياء أو المتفوقين لأنها أن تكون فى مصلحته اذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، أن كل واحد سوف يرفضها على سبيل القطع واليقين طالما أنه يسعى الى تحقيق مصلحته المستقبلية حتى وان كان فى اللحظة الراهنة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه فى رأى رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح بقهر البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لإنسان يقبل مذهباً يجعله عرضة للقهر فى يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة طالما أن هذا الإنسان بحكم الفرض هو شخص عقلانى يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هى حال سائر أطراف الموقف الاصلى .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العدل التى طرحتها وما إليها الخيارات المعنوية ، وهى حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة التى سبق التنويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التى عرفها الفكر الاقتصادى والسياسى ، حيث سيرفضون أى مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أيا ما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فإن كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوارد جدا طبقا لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات أو أن يمنحوا انصباً أقل اذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل ، وعلى هذا فإن المبدأ الوحيد الذى سيقبله المتفاوضون فى هذا المجال هو ذلك الذى يقضى بالمساواة التامة فى توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ،

ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفتنون الى ان هناك انواعا مختلفة من التمييز فى مجال التوزيع يمكن ان يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوو الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك ان تمنح طائرة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم اذا ما استلزم الامر ان يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين فى الوقت المناسب .

لاشك ان المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وان كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يباط حجاب الجهالة ويكتشف حقيقة توقعه الا أن هناك احتمالا — فى أسوأ الحالات — لأن يستفيد من هذه الميزة التى منحت لسواه ، وذلك من خلال الاطمئنان النفسى الى سرعة اسعافه اذا ما استلزم الظروف ذلك ، وعلى هذا فان المبدأ الثانى من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو التالى : « ينبغي تنظيم سسائر أوجه التمييز الاجتماعى والاقتصادى بحيث : —

(أ) أن تكون نافعة الى أقصى حد لذوى الامتيازات الدنيا .
الاتجاهات الاخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادئ معينة تفرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التى تنقسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهى سمات من شأنها أن تطفى تماما أية فرصة لفرض مبادئ تعسفية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فان رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم «العدل من حيث هو غبابللتعسف»
«Justice as fairness»

والآن ما هى تلك المبادئ التى سيتوصل اليها المتفاوضون فى ظل شروط الموقف الاصلى ؟

الاجابة على هذا السؤال فى رأى رولز هى أنهم سوف يتوصلون بالضرورة الى مبادئ أساسيين أولهما يتعلق بالحربة ، باعتبار أن الحرية هى اسمى الخيارات ، فهى وسيلتنا الى تحقيق

اهداننا ايا ما كانت طبيعة هذه الاهداف ، ومن ثم فان اطراف الموقف الاصلى سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان اكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطة حياته بغض النظر عن محوى هذه الخطة ، وعلى هذا فان المبدأ الأول يمكن أن يجرى على النحو التالى : « لكل شخص الحق فى التمتع بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية يمنح لشخص معين قد يتعارض مع حق شخص آخر فى أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية ، لهذا فان الصياغة الأدق لهذا المبدأ ينبغي أن تجيء على النحو التالى : « لكل شخص حق متكافئ فى ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع .

وما أن يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدأوا فى صياغة المبدأ الثانى المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية الأخرى ، وهو أمر طبيعى تفرضه ندرة هذه الخيرات ، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفى لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع اطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء فى مجال الخيرات المادية أو فى مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة فى ظل ظروفه من الفرص المتكافئة .

ومضى رولز فى عرض الموقف التفاوضى فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يفتنون الى أن التمييز فى الحرية قد يؤدي فى حالات معينة الى تحقيق فوائد مادية لذوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به فى المبدأ الثانى ، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقررًا أن المتفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة فى مواجهة المبدأ الثانى بحيث لا يجوز إيراد استثناء على المبدأ الأول أو تعييد لاحكامه التى تدور حول الحرية استهدافا لتحقيق أية مزايا مادية .

ان المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها ، بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص الا اذا كان هذا ضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع .

والواقع ان هذه الأولوية المطلقة التى يقرها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطا عضويا بنظرته فى الخيرات الأولبة ، فمن بين سائر الخيرات الأولبة نجد ان هناك نوعا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الانسان لذاته Self-esteem . فاذا عدنا الى الحرية وجدنا ان أهميتها لا ترجع فحسب الى انها هى التى تمكنا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع فى المقام الاول الى انها التعبير العلى عن تقدير الذات الانسانية ، وعلى هذا فان أى واحد من المتفاوضين لا يستطيع ان يفامر بالموافقة على أى مبدأ ينتقص من حريته فينقص بالتالى من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنا حرا ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فان المبدأ الاول يمثل قيда مطلقا يرد على تكون المؤسسات وأوجه النشاط الإجماعى ، وفى حدود هذا القيد يمكن اعمال المبدأ الثانى الذى يسميه رولز بمبدأ التباين والذى يقضى كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) فى التوزيع لا تكون عادلة الا اذا أدت الى استفادة ذوى الامتياز الأدنى ، والواقع ان فى نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر ان « الاسهامات التى يسهم بها أولئك الأكثر تميزا سوف تنتشر آثارها الى أن تصل الى ذوى الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالى تلك الشمرائح الواقعة فى المنتصف » (١) غير ان ما يقرره رولز هنا ليس بذى أهمية تصوى لأن ما يحل المتفاوضين فى الموقف الاصلى على قبول مبدأ

(١) العبارة الواردة بين الاقواس هى اقتباس المؤلف كورغينر من كتاب جون روبر « نظرية فى العدل » .

التي هي هي خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوي الامتياز الأدنى ،
لا رغبتهم في أن تعم الفائدة جميع مستويات المجتمع .

ان هذين المبدأين اللذين استقامهما رولز من الموقف الأصلي
مضافا اليهما أولوية المبدأ الأول ازاء الثاني يمثلان جوهر نظرية رولز
في العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما
حقائق مسلم بها لا تقبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما
باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية *apriori* ولكنه يطرحهما
باعتبارهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة اذا ما قورنت بما تقضي
به حواسنا الفطرية في مجال العدل ، ومن ناحية أخرى فهي مبادئ
ينبغي أن تكون مقبولة اذا سلمنا بأن شروط الموقف الأصلي هي تلك
الشروط الصالحة تماما لاستتقاق مبادئ للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ أن صلاحية الموقف الأصلي لا تقتصر
فحسب على اشتقاق مبادئ للعدل ، إذ يمكن في رأي رولز تصنيف
أكثر من موقف أصلي ، بحيث يصلح كل منها في ظل شروط معينة
لاشتقاق فضيلة بعينها من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فإن نظرية
الموقف الأصلي التي استخدمها رولز لاستتقاق مبادئ العدل هي جزء
من نظرية أهم في أسس الاختيار العقلاني .

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس
العقلانية في المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل الى تلك المبادئ
التي يقبلها الانسان ويعتبرها ملزمة له ، إنما هو أمر يذكركنا بالمنهج
الكانطي في التوصل الى « الأمر الأخلاقي المطلق » *Categorical*
imperative فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذي ينبع
من طبيعة الانسان باعتباره كائناتا حرة الإرادة ، ومن ثم فهو
ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم
من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن من أهم الانتقادات
التي كثيرا ما وجهت الى كانط في هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق
الذي يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هي

المبادئ الفعلية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أى أن الأمر الكانطى المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذى يتعين علينا فعله فى الواقع .

وهذا هو فى الحقيقة ما استطاع رولز أن ينجو منه ، فالموقف الأسمى هو فى جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هى تلك المبادئ التى يختارها أشخاص يتسمون بالمعقلانية وحرية الإرادة ، وهكذا فى حين أن العقل الخالص عند كانط هو الذى يحددنا بالمبادئ الأخلاقية ، نجد أن هذه المبادئ ممثلة فى مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل فى شروط الموقف الأسمى والتى تمتزج فيها عدة كالحقائق السيكولوجية والتفاعل الاجتماعى فى سياق من الندرة والمطالب المتنافسة ، وهكذا يأتى رولز عن الطابع العقلانى الخالص الذى اتسم به كانط فى الوقت الذى تظل فيه نظريته تردد فى أعمائها نفس النغمة الكانطية المميزة .

وبعد أن يفرغ رولز من أرساء مبادئه السالفين مضافا إليها أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك الى كيفية إقامة التنظيم الاجتماعى فى ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادئ لا تحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعى لكنها تقدم لنا الاطار العام الذى ينبغى أن تدور فى ظله سائر التفصيلات فهو لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام او الخاص لأدوات الإنتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية أيا ما كان شكلها مجانية لمبادئ العدل . كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يعرقل تحقيق الأمراد لأهداف حياتهم و متى تتحول الى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ فى هذا المجال أن تقييم الأنظمة الاجتماعية المخلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التى تم بها تقييم مبادئ العدل ، فما أن يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها . حتى يبدأوا مرحلة تجنيد من التفاوض حول النظام الاجتماعى الأمثل

وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذى يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الاساسية للمواطنين ، ذلك ان المعلومات العامة والمجردة لن تجدى فتىلا فى هذه الحالة ، اذ لابد لصياغة دستور أى نظام اجتماعى وسياسى أن يتاح قدر معين من المعلومات التى تتم الصياغة فى ضوءها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجى والاقتصادى وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما الى ذلك ، ومن ثم لابد ان يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية من المجتمع الذى يراد صياغة دستوره وان بقى مع ذلك قدر من التعقيم يجلب عن المتفاوضين ماعدا ذلك من المعلومات . وهكذا سيبدأ المتفاوضون فى صياغة الدستور فى ضوء المبدأين السابقين وعلى نحو يضمن بالتالى أن تجىء سائر التشريعات متنسقة مع أحكامها ، وبطبيعة الحال فان هذا الدستور سوف يركز تركيزا أساسيا على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فان رولز لا يستهدف ان تتم صياغة الدساتير من الناحية الواقعية لى هذا النحو ، لكنه يطرح مبادئه فى العدل بحيث يمكننا أن نقوم أى دستور واقعى فى ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما أن يفرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، اذ يتحول المتفاوضون الى مشرعين ويبدأون فى سنن القوانين ، واذا كانوا فى المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبدأى العدل ، فانهم فى هذه المرحلة يسنن القوانين وهم مقيدون بمبدأى العدل وبالدستور معا ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين فى الموقف الاصلى معلومات جديدة عن المجتمع الذى يراد تنظيمه بما يشرعونه من قوانين وبالقدر اللازم لسنن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا فى هذه المرحلة ضمانا لحديثهم التامة اثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ ايضا فى هذه المرحلة ان المشاركين فى الموقفت
الاصلى سوف يركزون أساسا على المبدأ الثانى أو مبدأ التباين ،
ويحرصون على ان تجيء التشريعات فى المجالات الاقتصادية
والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبعبارة اخرى
منانهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الاهداف الاقتصادية
والاجتماعية على نحو يصل يأمل ذوى الامتياز الأدنى الى الحد
الانصرى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التى تحلّى ذوى
المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة الا اذا كانت هذه القوانين
من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل الى انصاه بالنسبة لذوى
الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحدا من المؤمنين
بالمساواة لكن ايمانه بالمساواة ليس ايمانا جامدا فهو يتنازل عن
الدعوة الى المساواة بشروط معينة كما راينا ، وبعبارة اخرى فهو
يلجأ الى المساومة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه
لا يساوم لحساب الرغابية العامة كما يفعل انصار مذهب المنفعة
العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوى الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحدا من انصار إعادة التوزيع فهو
لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر فى حفظ النظام الاجتماعى بل انها
تتعدى ذلك الى تحقيق العدل التوزيعى على نحو يراعى مصلحة
الشرائح الأكثر هوزا والاشد احتياحا فى المجتمع .

ان رولز يدرك تماما أن هناك من الفروق والتباينات فى المزايا
الفردية ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس
المزايا الجسديد والعقلية التى تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن
الغاء هذه الفروق أو تحجيمها الا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة
عليها ، بحيث يمكن للانعس حظاء ممن لم تمنحهم الطبيعة تقرا كبيرا
من المواهب والقدرات : أن يستفيدوا من انجازات الموهوبين
والمفتوقين ، ولا شك أن هذه النظرة غربية على المجتمعات المؤمنة
بالاقتصاد الحر ولقائمة على السماح للأفراد بحرية اقامة
المشروعات ، وهى فى الوقت ذاته غربية على المجتمعات الشيوعية

والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رهاية المجتمع .

ان الهدف الاول للنظام الاجتماعى هو تحقيق 'العدل وهو ما لا تكلمه تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بها تستهذه من تحقيق اكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز' لنظريته ميزتين واضحتين فى مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين المشتقين من نظريته يعكسان حدوسنا الفطرية بها هو عدل أكثر من أى مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية الأخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتمثل فى أن نظريته تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين المنظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك أنها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى سبيل المثال اذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين ١ ، ب وأن السياسة (١) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الافراد أكثر من أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فان مقدار المنفعة التى يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين بالسياسة (١) وهكذا ففى حين تشمل السياسة (١) بمنفعتها عددا أكبر من الناس فان السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل واحد من المستفيدين بها وهكذا بتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار « القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه فى هذه الحالة أن ننظر الى آثار كل من السياستين ١ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الأول وفى ضوء هذا وجده يمكن لنا أن نفاضل بينهما .

... ولئن كانت نظرية رولز قد أغلقت من الصعوبات التى يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فان هذا لا يعنى أنها قد استطاعت أن تغلظ ميزه مساهمة النقد على العكس تماما إذ أنها تواجه العديد من الانتقادات

التي تتزايد يوماً بعد يوم (١) والتي يمكن إجمالها في ثلاثة مستويات: وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلي وما ينطوي عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التي يعيشون فيها، ولعل أهم أمثلة الانتقادات في هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقد من أن هذا الحجاب من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماماً عن التفاوض وبالتالي فسوف يعجزهم عن الوصول إلى أية نتيجة أو اتخاذ أي قرار ، فإذا انتقلنا إلى المستوى الثاني من مستويات النقد ، وهو الذي يبنى على التسليم جدلاً بإمكان قيام المفاوضات في ظل الشروط المطروحة ومع هذا فإن الاعتراف يثور حول الطريقة التي تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا إذا سلمنا جدلاً بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض إطلاقاً — فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز — أن يلتزم المتفاوضون جائب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذي يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينتقش عن عينيهِ حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض إطلاقاً على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لعلهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو إلى قدر من المغامرة أو إلى مزيج من المغامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فإن النتائج التي سيتوصلون إليها ستتختلف بالقطع عن مبدأى العدل الرولزيين اللذين تم التوصل إليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فإذا ما انتقلنا إلى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلاً — كما يقول نقاد هذا المستوى — بشروط الموقف الأصلي ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التي التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلاً بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » الذي سملت الإشارة إليه ، ص ١٤٤ وما بعدها .

اليهما المتناقضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ، يظل مع هذا كله قدر من الشك في أن هذين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطري بما هو عدل ، ذلك أن الكثيرين من البشر لا يشعرون في حرارة أنفسهم أن العمل لمصلحة الأدنى نوع من العدل ، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، أن مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال من الأحوال الى تلك المعائد الراسخة في أعماقنا حول ما هو عدل وظلم ، ومن قبلها مثلا أن توقيع العقاب على البريء ظلم وأن توقيعه على الأثم عدل

والواقع أن رولز يعي تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد بل أن مؤلفه « نظرية في العدل » ما هو في حقيقة أمره الا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التي أثارت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله الشهير « العدل باعتباره مجردا من التعسف » ، هذا المقال الذي يعد البداية الأولى لهذه النظرية والتي قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية في العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف ما يزال يثير ما يثيره من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ، فانه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا في تناول المشكلات الأخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شيء أن مؤلفه هذا هو واحد من الإبداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بأسرها .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة الترجمة العربية	
الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التخيير	٥
مقدمة المؤلف	١٥
هاكيوز	
نقد الحضارة البورجوازية بقلم : دايفيد كتلر	٢١
ف. ١٠. هايك	
الحرية من أجل التقدم بقلم : انتوني دي كرسيني	٤١
ليوشتراوس	
وصحوة الفلسفة السياسية بقلم : يوجين ف. ميللر	٥٨

- كارل بوبر

بقلم : انطوني كوينتون ٨٥

- جان بول سارتر

الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة بقلم :

موريس كرانستون ١٠٦

جون رولز : نظرية في العدل بقلم : صمويل كورفيتز ١٣١

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٦٨/١٩٩٦

I.S.B.N. 977 — 01 — 4841 — 5

مكتبة الأسرة



بمعرض رمزي جنبه واحد
بمناسبة

مهرجان القلم والكتاب

مطابع

الهيئة المصرية العامة للكتاب